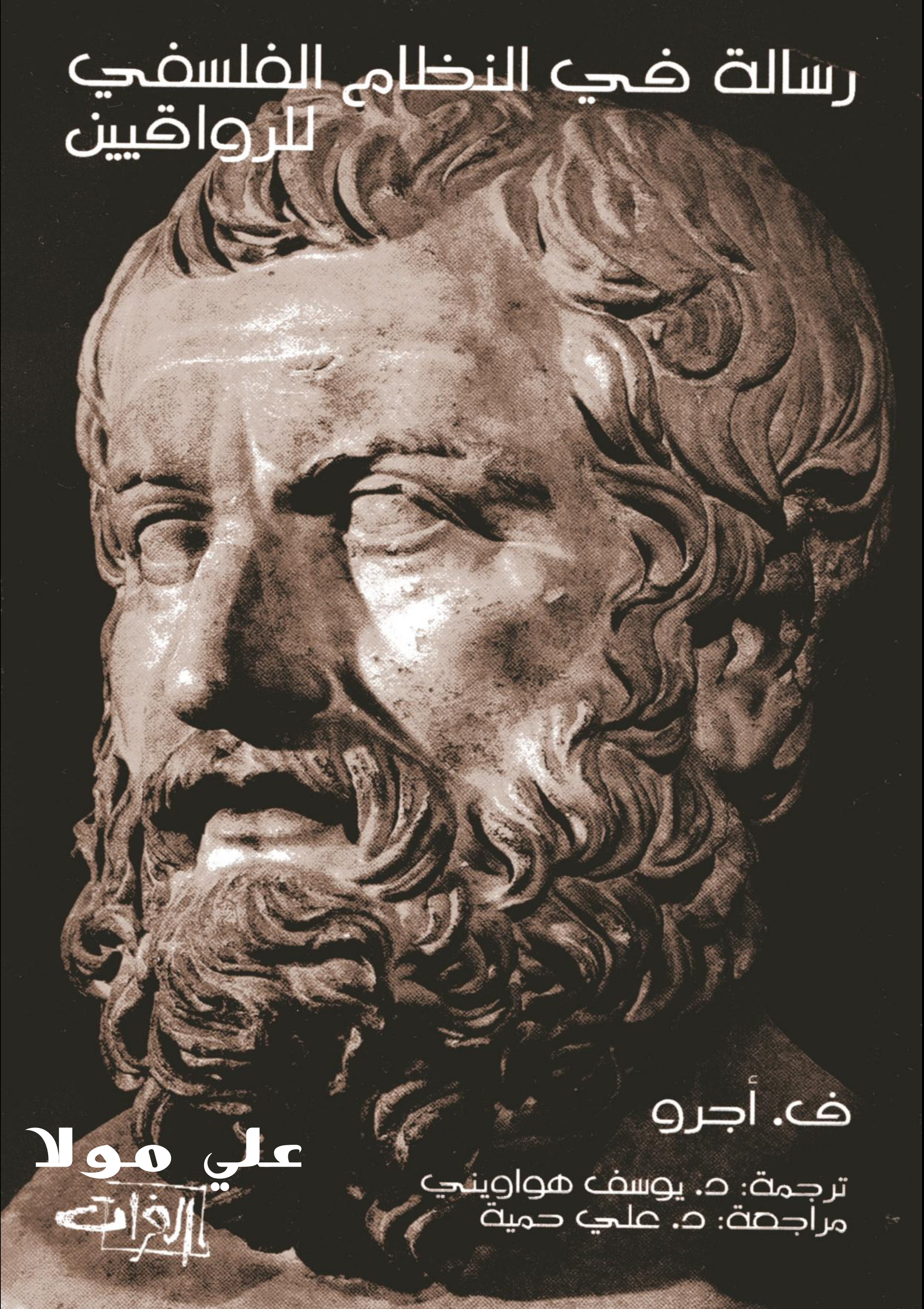


رسالة في النظام الفلسفي
للرواقيين
ف. أجرو
علي مولا
ترجمة: د. يوسف هواويني
مراجعة: د. علي حمية
الفرات

رسالة في النظام الفلسفي للرواقيّين

- **الكتاب** : رسالة في النظام الفلسفي للرواقيّين

المؤلّف : ف. أجرو F. Ogereau

ترجمة : المهندس الدكتور يوسف هواويني

مراجعة : الدكتور علي حميّة

التصميم والإخراج الفنّي: ANGELO BEAINI
tel. 961 70 65 58 65
ph.angelo@live.com

الناشر: الفرات للنشر والتوزيع

ص.ب: 6435 / 113 بيروت، لبنان

هاتف: 961 1 75 00 54

الطبعة الفرنسيّة الأولى؛ باريس 1885

الترجمة العربيّة - الطبعة الأولى؛ 2009

رسالة في النظام الفلسفي للرواقيّين

*

ف. أجرو F. Ogerau

أســتاذ في الفلسفة

حائز على جائزة أكاديميّة العلوم الأخلاقيّة والسياسيّة

*

الطبعة الفرنسيّة الأولى

باريس 1885

طبعة الترجمة العربيّة

2009

إيضاح

هذا الكتاب هو صياغة جديدة لمذكرة كرَّمتها أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية في [باريس] بجائزة في جلستها المنعقدة في 8 تشرين الثاني لعام 1884.وكي أجعل عَمَلي أكثر كمالاً، فقد اضطررت إلى أن أعيد كتابة الفصل الأول بكامله تقريباً وأن أُعدِّل تماماً الفصل الأخير؛ كما – ولأسباب تتعلق بالدقة والوضوح – فقد قمت أيضاً بإدخال تعديلات ضرورية، هنا وهناك.

مقدمة المترجم

لماذا ترجمة هذا الكتاب؟

كثيرة هي الكتب التي تتناول الرواقية في وقتنا الحاضر. بعضها عرض الرواقية، بشكل عام، وبعضهاعالج ناحية مُعيّنة فيها. ولكن شرحها ابتداءً من هِراقليط مروراً بسقراط وأفلاطون وأرسطو والكلبية وأنتيستِن وإستيلفون إلى كثيرين غيرهم كان دائماً يظهرها فسيفساء فلسفة أو مجرّد اقتباس من فلان وفلان، ومن هذه الأفكار أو تلك حتى وصل الأمر بهؤلاء الشراح إلى مقارنتها بفلسفات متأخرة، مُجتزئين المقاطع التي يستشهدون بها، في شروحهم، عن سياقها في النص أو في الفكرة الرئيسية التي انطلقت منها، أو أنهم يحكمون عليها ويُفسِّرونها من خارجها. أرادوها فسيفساء، مجرّد أفكار مرصوفة في جمل بعضها إلى جانب بعض، بينما هي، في حقيقتها، نظام فلسفي متماسك. ذريعتهم في ذلك كله، أن زينون كان يحضر بعض دروس المدارس الفلسفية الأخرى. ولكن عندما نطّلع على مآخذ زينون على تلك المدارس التي سبقته أو عاصرته، لا نجد في تصرّفه بالحضور والمناقشة في تلك الدروس سِوى رغبة في الوقوف على أفكار تلك المدارس من مصادرها ليكون انتقاده لها محكماً، وليس لغرض الإقتباس منها، في صياغة فلسفته، كما زعم عدد من هؤلاء الشراح.

لقد تكلم جميع الفلاسفة في المادة والنفس وغيرهما من المواضيع. ولكن كان لهذه المفردات، عندهم، مفهوم وتعريف وصفة مختلفة، الأمر الذي بعث على البلبلة في فهمها ومقارنتها بعضها ببعض. لهذا نفهم ذلك الإهتمام من قبل الرواقيين باللغة، لجهة تقسيم الكلمات، وضبط المعاني ودقة المفردات، لما لذلك من أهمية باللغة في فهم المواضيع والوقوف على المقاصد. من منا لا يُقيم أهمية للغة وقواعدها؟ نحن مدينون بهذا الإنجاز إلى الرواقيين!

إن كتاب أجرو (F. Ogereau) نُشر في القرن التاسع عشر وبالتحديد عام 1885.وقد لخّصت مقدمة الطبعة الجديدة للكتاب لعام 2002 من قبل غورينا (J. B. gourinat) الرأي السائد أنذاك وطيلة القرن العشرين حول الرواقية (أنظر ص15 –20)؛ هذه الطبعة هي طبق الأصل عن الطبعة الأولى من حيث متن الكتاب والنص الأساسي، الفارق الوحيد بين الطبعتين هو أن الطبعة الجديدة اشتملت على ترجمة جميع التذييلات من اليونانية أو اللاتينية إلى اللغة الفرنسية.

كان زينون يُقيم للعلم قيمة كبيرة، لذلك يجب أن نكون واعين إلى أن التفسيرات العلمية الواردة في هذا الكتاب ترجع إلى وضع العلم في ذلك الزمان؛ أي في القرن الرابع والثالث قبل الميلاد. هذا يسري أيضاً على المعتقدات الدينية في تلك الفترة.

وعلى الرغم من الانتشار السريع للفلسفة الرواقية، فإنها لم تؤثّر تأثيراً ملحوظاً في النزعة الأخلاقية اليونانية ولا في المؤسسات

الرسمية. يبدو أن وُفرَة الأفكار تُقَلِّل من قدرتها على الفعل والتأثير، ذلك أن غاية الرواقية في الحياة غاية عملية من خلال مخاطبتها العقل أولاً، وبديهي أن مُقررات العقل تتطلب إرادة صلبة في تنفيذها والتقيد بها. كما أن وجود الإبيقورية التي تدعو بكليتها إلى التمتُّع بالملذات شكَّل منافساً عقائديا معاصراً للرواقية لا يستهان به، دون أن ننسى نظرة اليونان العنصرية للأجانب (وزينون منهم) إذ يدعونهم "برابرة"؛ أما عند الرومان، فقد غيّرت الرواقية أخلاق الطبقة العليا وحضّت المؤسسات على الانفتاح على الشرع والعلم الحقوقي الذي امتدت نتائجه إلى يومنا الحاضِر. إن الرواقية مَدينة بقِسطٍ كبير لهذه الخُصوبَة الأخلاقية للبيئة الجديدة التي استقبلتها كبذرة ثمينة، وإلى الطابِع العملي للعنصر اللاتيني الذي ما فكَّر إلاّ ليفعل (على حد تعبير أجرو)؛ وما من شك أبداً في أن الحس الرائع والسليم للذي علّم هذه الفلسفة، لأول مرة للرومان، قد شارك أيضاً في إعطائها هذه الفاعلية التي يظهر أنها كانت تفتقِر إليها في الحقبة اليونانية. (الفصل العاشر، الفقرة 10.13).

السؤال الذي يحضرنا، هنا، هو: لماذا هذه الحساسية اليونانية تجاه الأجانب بصورة عامة وتجاه السوريين(ومنهم زينون) بصورة خاصة؟. قبل أن نجيب عن هذا التساؤل، نورِد في هذا السياق ما ذكره إميل برهييه (Emile Bréhier) في كتابه: (تاريخ الفلسفة، العصر القديم والعصور الوسطى، الجزء الأول، ص. 255): "لقد

كَرِه اليونانيون المقدونيين لأنهم فقدوا استقلالهم على يـــد فيليـــب المقدوني، والد الاسكندر؛ وكرهوا أرسطو لأنه رافق الاســـكندر في غزواته، متهمينه وأتباعه بالمقدونية (Macédonisme) ممـــا حملهم على ترك آثينا واللجوء إلى الإسكندرية".

إن جوابنا على السؤال المتقدّم يرتكز الى الوقائع الآتية:

– تحالف فيليب المقدوني ومجلس الشيوخ القرطاجي (السوفيت)؛ وقد أورد وقائعه بوليب (Polybe, VII, 9).

– التنافس التجاري بين المستوطنات الســـورية واليونانيـــة فـــي البحر المتوسط، والتي كانت تؤدي في بعض الأحيان إلى حروب بينها.

– فقدان السوريين استقلالهم عند انكسار الدولة البابليـــة الثانيـــة عام 539 ق. م. مما اضطرّهم إلى تقديم المساعدة للفـــرس فـــي غزوهم لبلاد اليونان، الأمر الذي أجّـــج حقـــد اليونـــانيين علـــى السوريين فسعوا إلى طمس كل ما يتعلّـــق بســـورية والســـوريين عامة، إن لجهة الأصل السوري للعلماء والمفكرين والكتاب الذين نبغوا في أثينا؛ أو لجهة سفر المفكرين والعلماء والكتاب اليونانيين إلى سورية طلباً للعلم أو غير ذلك؛ هذا العداء اليوناني لسورية لا نشهد مثله بالنسبة لمصر.

إن التغاضي عن الأصل السوري لهؤلاء العلماء قد يكون مقبولاً، أما أن يصِلِ الأمر إلى حدّ إعطاء أصل مغاير لما هـــو واضِـــح كعين الشمس، فهذا يتجاوز حدود المقبول. وهذا ما حاول البعض

فعله في قصة قدموس الذي علَّم الأبجدية السورية إلى اليونان والتي انتقلت عبرهم إلى الرومان وهكذا عمَّت العالم القديم بأسره؛ إن كثيرين بعد هومر Homère الذي يُشيد بقدموس وبالفينيقيين عامة يُعطون قدموس أصلاً مصرياً، ووصلت الوقاحة بآخرين لأن يربطونه بتاريخ مصر وبخروج العبرانبن منها: "إن قدموس مع داناوس كان قائداً للأجانب الذين طُرِدوا من مصر في زمن موسى والعبرانيين" (Ruth Edwards، الفينيقي قدموس، 1979، ص. 47)؛ هِكاتايوس Hékataios (من عبديرا Abdéra – or Téos,). صاحب هذه الرواية قام بزيارة لمصر وكتب في عهد بطليمس الأول تاريخ هذا البلد؛ إن قسماً من مؤلفه وُجِد في مكتبة فوتيوس Photios وديودور الصقلي Diodore de Sicile ولا يلزم كبير عناء لمعرفة من كان في أصل هذه الرواية الأخيرة.

لا شك في أن اليونانيين عانوا كثيراً من جراء الغزوات الأجنبية التي تعرَّضوا لها والتضحيات التي تحملوها، والتي كان لها القسط الكبير في نظرة التحفظ تلك تجاه السوريين، وفي موقفهم العنصري من الرواقية حيث مؤسسها وأغلبية فلاسفتها كانوا سوريين. إن هذا الموقف يستند إلى شواهد معروفة: إن وصفهم زينون بـ " الفينيقي الصغير" وهي الشهادة التي حُفرت على تمثاله والتي تقول بما فحواه " ماذا يضيرك أن تكون فينيقياً... ألم يكن قدموس، قبلك، فينيقيا؟" يُعطي انعكاساً للصورة التي كان

ينظر فيها اليونان بصورة عامة إلى الفلسفة الرواقية وبصورة خاصة إلى زينون. هذا على ما يظهر هو السبب الرئيسي في تفاوت تأثيرالرواقية في اليونان بالمقارنة مع تأثيرها في العالم الروماني الذي لم يكن لديه هذه النظرة الخاصة تجاه الأجانب؛ بل أن جميع الفلسفات كانت بالنسبة للرومان متساوية في المصدر، أي غريبة عن المجتمع الروماني. وقد تكون حاجة هذا المجتمع إلى المناقب أشدّ منها عند اليونان، بشهادة: "أن فانِتيوس لكي يَعرض الرواقية في أحلى حُلة فقد أُرغِم ألاّ يَتَكلّم إلاّ نادراً عن الأبحاث الفيزيائية والمنطقية وأن يهتمّ بالأبحاث التي تتَعلّق بتطوبر النظريات المناقبية، حتى أنه كان عليه أن يختار فيما بينها المواضيع التي تستجيب لأفضل عرض خِطابي. إنه كان يَستطيب، دون شك، أن يَعرُض تَفَوّق العادات الدائمة والمنتظمة التي يَدعوها اليونان سلوكاً، في المعنى الحصري لِلكلمة، على الفوضى الصاخبة وغير المنتظمة لِلرغبات؛ كان واجباً عليه أن يُصِرَ على جاذبية النَزاهة التي لا مَثيل لها وعلى السعادة المؤكّدة التي تُعطيها وعلى الصلابة المنيعة التي تُشيعُها في كل من يتصل بها. كان يُعلِّم أيضاً (وهذا كان يُشكِّل بالنسبة للرومان حداثة هامة) إن ما يملكه كل واحد منا هو بالاشتراك مع جميع البشر، وهو مُعطى لنا بِفضل القدرة العاقلة التي تُدير العالم بأسره، بما هو مُستَقِل عن الرأي والعادة والعنصر والمدينة. بكلمة واحدة، الطبيعة هي أفضل ما فينا. لقد بيَّن ما تَفرضه الطبيعة البشرية،

(يعني العقل) على كل واحد منا؛ وقد شرح مما تتألف لياقة الأفعال وكيف أنها مستقلة عن الأحكام العادية وعن عَوارِض القضاء والقَدَر". هاتان الناحيتان تؤكِّدان أن الحاجة العامة إلى المناقب كانت وراء انتشار الرواقية في المجتمع الروماني. هذا لا يعني أن المجتمع اليوناني كان أفضل وضعاً من المجتمع الروماني، ولكنه يُؤكِّد ما سبق قوله عن موقف اليونان من الأجانب (البرابرة). هنا يجب توضيح رأي (أجرو) في أن الطابع الروماني ميال إلى التطبيق العملي!! ذلك أن الجدل والمنطق هما أبعد ما يكونان عن الفكر المحض للرومان كما وصفه أجرو. بينما المناقب سهلة الفهم ولا تتطلَّب كبير عناء لفهمها.

لاشك أن كره الأجانب تحول في ما بعد إلى مغالاة بدليل ما جاء في مقال للأب F. NAU والذي هو ترجمة لمخطوطة بعنوان (بارديصان) (ms. Syr. De Paris no 346, fol. 122 Vo.) وجدت في أعمال سيفير سيبوخت الذي كان رئيساً لدير قنسرين. هذه المخطوطة تشكل جواب هذا الأخيرعلى سؤال راهب قبرصي يُدعى باصيل. (أنظر: "نبذة عن الفلك السوري" ، المجلة الأسيوية، عدد ايلول – تشرين الأول لعام 1910، صفحة 209). حيث جاء في الترجمة على لسان سيفير سيبوخت، ص. 225، ما يلي: "في العام 973 لليونان (662 م)، كبرياء بعض اليونانيين جرحت سيفير سيبوخت، فأخذ يعترض وينسب للسوريين اختراع علم الفلك. وبالفعل فإن اليونانيين تبعوا مدرسة الكلدانيين

والبابليين وهؤلاء هم سوريون. ثم يستخلص سيفير بكثير من الحق أن العلم هو ملك للجميع، وأنه في متناول كل الشعوب وجميع الأفراد الذين هم على استعداد لإيلائه اهتمامهم؛ فهو إذاً ليس وقفاً على اليونانيين. ويذكر الشعب الهندي، كمثال".

كلمة أخيرة في ما يتعلق بالترجمة. لقد أعطيت عنواناً لكل فقرة استخلصته من فحواها. ومع أن لهذا الإجراء محاذير إلاّ أنني قدَّرت أنه يُقدم للقارئ العادي فائدة جمة. أريد أن أبدي شكري لزوجتي الأستاذة ورود حنا لمساعدتي في الصياغة، كما أتقدّم بشكري وتقديري للأستاذ الدكتور علي حمية لتكرمه بمراجعة الترجمة قبل دفعها للطباعة. وآمل أن تسد هذه الترجمة بعض الفضول لدى محبي الفلسفة الرواقية.

يوسف هواويني

تمهيد للطبعة الثانية

لعام 2002

إذا كان القرنان الثامن عشر والتاسع عشر شكّلا العصر الثاني الكبير للأنظمة الفلسفية، فإنه يمكننا الكلام أيضاً عن "النظام الفلسفي للرواقيين" كما عرضه أجرو، دون أن ينطوي كلامنا على أية مغالطة تاريخية (anachronisme) في هذا السياق. فقد كان الرواقيون، بالفعل، أول فلاسفة في التاريخ ذوي نظام فلسفي، لأن الفلسفات السابقة لهم، لاسيما فلسفات أفلاطون وأرسطو، لم تَكن مُنسَّقة تماماً وِفق نظام (Systeme). إن التنظيم الأرسطوطاليسي للعلوم الفلسفية هو تسلسلي بحت. فأرسطو يُمَيِّز ثلاثة أنواع من العلوم: عِلم عَمَلي، وعِلم مُنْتِج و عِلم نَظريّ. في العلمين الأول والثاني يوجد مبدأ حركة داخلي للذي يَملك العِلم، ألا وهو مبدأ العمل أو مبدأ الإنتاج، بينما في حالة العِلم النظري، فإن مبدأ الحركة هو خارجي للذي يَملُك هذا العِلم (عُلوم طبيعية)، أو أن موضوع العِلم هو ساكن (رياضيات وتيولوجيا – علم اللاهوت). إن الذي يدرس العلوم النظرية لا يُمكن أن يَكون له أي فِعل على مواضيعها. إذا كان يوجد حقيقة تنظيم للعلوم فإنه نسبياً خارج عن الفلسفة، أو بالأحرى متضمّن فيها، إذ أن العلوم النظرية فقط، و إلى حدٍ ما، العلوم التطبيقية هي من اختصاص الفلسفة. في ما يختص بالعلوم

النظرية، فإنه يوجد في نظر أرسطو ثلاثة علوم نظرية رئيسية وهي منظمة تسلسلياً: الفيزياء، الرياضيات و التِيولوجيا. تدرس الفيزياء كائنات متحرّكة وغير قابلة للإنفصام عن المادة، وتقوم الرياضيات على دراسة كائنات ساكنة، غير قابلة واقعيّا للإنفصام عن المادة ولكنها منفصلة عنها بالتجريد، وتقوم التِيولوجيا على دراسة كائنات ساكنة ودون مادة. هذا التَمييز يُدخِل تَسَلسُلاً بين العلوم حسب درجة رفعة موضوعها، ويجعل من علم التيولوجيا، أو من علم الكائن بوصفه كائناً " الفلسفة الأولى" التي دعاها الأرسطوطاليسيون في ما بعد: ميتافيزيقا. فإذا كان يوجد عند أرسطو تسلسل للعلوم النظرية، فإن مجموع فلسفته لا يُشَكِّل، حقيقة، نظاماً فلسفياً، هذا فضلاً عن أن مَكان المَنطِق (كلمة لم يستعملها أرسطو بعد) لم يكن معرّفاً بوضوح.

على العكس من أرسطو، فإن مجموع الفلسفة عند الرواقيين مُنَظَّم في ثلاثة أقسام، حسب نظام عضوي وليس تسلسلي، وهي: منطق، أخلاق وفيزياء. ليس لأيّ من هذه الأقسام الثلاثة صدارة على بَقِيَّة الأقسام الأخرى ولا يوجد ميتافيزيقا عند الرواقيين، حيث التيولوجيا تُشكِّل قسماً من الفيزياء. هذه الأقسام الثلاثة هي في علاقة تَبَعيَّة متبادلة مُمَثَّلة باستعارات عُضويَّة، مثل استعارة البيضة حيث القِشرة تُمثِّل المنطق، والبياض يُمَثِّل الأخلاق والصفار الفيزياء (ديوجِن اللائرسي VII, 40).

إذا تَصَوَّر الرواقيون النظام حسب هذا النموذج العضـــوي، ذلـــك لأنهم طَبَّقوا عبارة" نظام" على تَنظيم المفاهيم فـــي الـــنفس أولاً، تَنظيم يُكَوِّن العقل. إن الكلمـــة اليونانيـــة συστημα (مـــن "συνιστημι وضع معَ" ، "جَمَّع") ، تُشير إلى نتيجة عمل تنظيمي. إخريزيبة (Chrysipe) فَضَّـــل فـــي البدايـــة العبـــارة αθροισμα التي تُشير إلـــى مركّـــب بواســـطة التَجَميـــع والتكويم. هكذا تماماً يَصِف الرواقيون تَكوين العقل (الرشد)، إنـــه يُشبه في البداية صفحة من البردي (نقول في مـــا بعـــد tabula rasa) تُسَجَّل عليها تدريجياً مُجمَل المفاهيم التي تؤلـــف العقـــل. عندما تنتهي سيرورة الضَمّ والتركيب يكون العقل قد تَكوَّن (هـــذا ما نُسَمّيه "سن الرشد"). إذا كان تَجميع مفاهيم العقـــل (الرشـــد) مؤلفاً من مفاهيم مُدرَكَة بوضوح ومطابقة للحقيقة، فإنهـــا تُشَـــكِّل نظام العلم. في الحالة العكسية، فإن العقل لا يَتَكَوَّن إلاّ مـــن آراء. في النظام الرواقي فإن المفاهيم والبراهين مُنظمة على أحسن مـــا يَكون بحيث أنه لا يُمكن تَغيير وضع أي عنصرٍ، كما يُشير نَصّ من شيشرون استشهد به أجرو.

مع ذلك فإن أجرو يُلاحظ أن الإعجاب بـــنمط الحيـــاة الرواقيـــة والإنتساب إلى هذا النمط سبقا معرفة العقيدة وتنظيم البراهين. إن الشعور بالإعجاب بفضائل قليانت (Cléanthe)، كتب أجرو، هو الذي قاد خريزيبة إلى الرواقية: "فلكي يرتَبط بالفلسفة الرواقيـــة، لقد كفاه، إذا صَحَّ القول، أن يرى من هو الشخص الذي يُعَلِّمهـــا.

[....] هكذا بَدَل البحث عـن حجـج لِطُروحـات، وطُروحـات لاستنتاجات عملية كما يَتَطلَّبه النظام العادي للدراسة العلمية، فقـد نترك، في البداية، الخصوبة الأخلاقية للعقيدة تستميلنا، مـن ثُـمَّ نسأل أن نتعرَّف على العقيدة وننتهي بأن نستعلم عـن الإثباتـات ونفحص قيمتها". أكثر من قَرنٍ بعد أجرو، لم يقل بطرس هادوت شيئاً آخر، عندما يُفسِّر أنه في العصور القديمة فإن "الخيار الـذي يقوم به فيلسوف لنمط حياة هو الـذي يُكَيِّـف ويُحـدِّد الميـول الأساسية لخطابه الفلسفي". بالنسبة لأجرو هـي، إذاً، الخصـوبة الأخلاقية للنظام الفلسفي التي تسـتحق الإهتمـام الـذي نكرّسـه لتماسكه النظري. إنه هذا الترابط الذي أراد عَرضه بهذه الجزالة لأول مرة في اللغة الفرنسية. لقد قام بعمله هذا قبل جمع الكميـة الكبيرة من الوريقات المتبقية للرواقيين القدماء والتـي قـام بهـا هانس فون أرنيم في مجموعة "وريقات الرواقيين القـدماء التـي يُرمز إليها بـــ SVF Stoicorum Veterum Fragmenta" عام 1903. أجرو كما تسِلر (Zeller) في الحقبة ذاتهـا أبـدى معرفة ملفتة للنظر بالنسبة للنصوص التي كانت لا تزال مبعثرة. وقد مثّل كتابه أول دراسة للنظام الرواقي في اللغة الفرنسية ومـا من دراسة أخرى طغت عليها وذلك بعد مضي 120 سنة علـى نشرها. يبقى الكتاب مدخلاً ممتازاً، وأكثر من ذلـك، دقتـه فـي معرفة النظام الرواقي، وصحة تحليلاته وإبداعات بعض وجهات النظر فيه.

دون شك، يُظهر أجرو مثل تسللر بعض التحيُّز في انتقاداته للمنطق الرواقي الذي يَعتبره أقل شأناً من المنطق التحليلي لأرسطو، وهذه سمة عصره. فقط مع لوكازييفتش (Lukasievicv)، وبفضل حساب القضايا (calcul propositionnel) الناشئ أخذنا قياس المنطق الرواقي. [أنظر لوكازييفتش: مساهمة في تاريخ منطق القضايا، 1934].إنها الحالة الوحيدة التي يُبدي فيها أجرو أحكاماً مُسبَقَة أساءت إلى نوعيَّة تحاليله. فيما عدا ذلك، فإن ثقافة العصر تتيح الفرصة لمقارنات غير منتظرة، مثال ذلك مقاربة علم اللاهوت الرواقي مع داروين ومالتوس Malthus.

في ترجمة النصوص المذكورة من قبل أجرو، جهدت في أن أترجمها كما لو قام هو نفسه بترجمتها، آخذاً في الإعتبار جميع خياراته لترجمة العبارات الفنية (التقنية). إنه الشرط الوحيد لكي يكون بمقدور القارئ غير المُتَهَلنِس (Hellénistique) أو غير المُتَلَتنِن (Latiniste) أن يقرأ النص ويستثمره. بيد أن القارئ المعاصر لا يكون مشوّشاً، بما أن أغلب الخيارات التعبيرية لأجرو لا تزال سارية في اللغة الفرنسية، ولقد عَمَّمها بريِيه Emile Brehier (مثال ذلك ترجمة λεκτον بِـ المُمكن التعَبّير عنه exprimable). كذلك الأمر بالنسبة للنصوص اليونانية واللاتينية فقد احترمت خيارات الدروس التي استوقفت أجرو، حتى إن لم تكن هذه الخيارات هي التي نجدها دوماً في

الطبعات الحديثة، إنها خيارات وليست أخطاءً. إن القارئ غير المُتَهَلْنِس أو غير المُتَلَتنِن يجب أن يكون واعياً أن هذه الاختلافات في النصوص هي التي يمكن أن تُفَسِّر بعض الاختلافات مع الترجمات الدارجة لبعض النصوص. في بعض الحالات النادرة حيث النص كان خاطئاً بصورة واضحة، قمت بتصحيحه حسب طبعات النصوص الحديثة. ولقد اجتهدت كذلك في أن أصَحِّح الأغلاط المطبعية العديدة التي يمكن أن نجدها في النصوص المنشورة من الطبعة الأصلية، خاصة فيما يتعلَّق بالإستشهادات اليونانية. في ما خلا بعض الشواذات تقريباً، فإن نظام مراجع النصوص اليونانية واللاتينية المذكورة من قبل أجرو هي دوما نفسها: هنا أيضاً لم يَتَغيَّر شيء، فيما عدا بعض الأغلاط النادرة أو الناقصة التي انزلقت في بعض التذييلات.

إن التجديد الحديث للدراسات الرواقية في فرنسا هي مناسبة لإعادة اكتشاف هذا الكتاب من جديد. نأمل من إعادة نشره أن يَسْتَرجع المكانة التي كانت له ولم يفتأ أبداً أن يكونها: كتاباً منهجياً.

ج. ب. غورينا
CNRS (Paris)

مقدمة الطبعة الأولى

منذ جوســت ليبســة Juste lipse (1547 – 1606) جَرت محاولات عديدة لعرض العقيــدة الرواقية، وحتى لا نرجع القهقرى إلى أبعد مـــن منتصــف هـــذا القرن (التاسع عشر) نجد أن هذا الموضوع عولج بجــدارة فـــي مذكرة للسيد رافيسون Ravaison وهي مُدرجة في المجلد XXI الذي يضم مذكرات (mémoires) أكاديميـــة الآداب والمـــدونات (في باريس)، وفي المجلد الثالث (القسم الأول) من فلسفة اليونـــان (لمؤلفه السيد إدوار إتسِلِّر Edouard Zeller).

ولقد تبين لي حتى بعد هَذين العَمَلَين الأخيرين اللذين يُعتبران أهم بكثير، من عدة وجوه، من الأعمال التـــي سَـــبقتهما، أن النظـــام الفلسفي للرواقيين يمكنه أيضاً أن يُقدِّم مادة كافية لكتاب لا يُشَـــكِّل استِعْماله تكراراً لأيّ عملٍ آخر. ربما توافقونني بدون صُعوبة أن

"هذا الحقل الذي لا يُمكن حِصاده ثانية

مَع ذلك فإن الرّواد الأخيرين يَجدون شـــيئاً لالتِقاطِه."

غير أنني أعتقد أنه من المفيد أن أُفسِّر ببضع كلمات علـــى أيـــة اعتبارات يَرتَكِز الرأي الذي أبديته.

إن مُذكرة السيد رافيسون هي لَوحة عن الفلسفة الرواقية مُعتبـــرةً كما في رؤيا مُستَقبَلِيّة؛ النقاط الرئيسية مشروحة بصورة رائعـــة؛

والمجموع الذي تَبرز خطوطه العريضة بوضوح تام، ربما مَعروض باختِصار. في التوسع المحدود جداً لعمل معد لِيُقرأ في جَلسة عامة، عَرِف المؤلف البارز أن يَجمَع ويُكَثِّف كل ما يَرمي إلى البرهنة على وحدة العقيدة المنهجية والتضامن الصميمي لجميع أجزائها؛ ولكنه كان مُلْزَماً أن يَترك جانباً أو أن يكتفي بالإشارة إلى بعض النظريات الخاصة وعدد من التفاصيل قليلة الأهمية لكي تجد مكاناً لها في إطارٍ ضيق كهذا والذي هو مَشغولٌ بصورة جيدة، والتي يُمكن أن يكون لها فائدتها ومَنفعتِها في مجال آخر.

السيد إدوار إتسِلِّر لم يُهمل أياً من التفاصيل الخاصة، ولكنه لم يَهتم، إلا نادراً، بإخراجها من وَضعِها المُبَعثر كما أوصلَها إلينا الكتّاب القدماء. إنه ليس أبداً في النص نفسه حيث يجب أن نبحث عن تفسيرها، ولكن في التذييل الذي يُرافق النص. كل تذييل منها يُشكِّل تأليفاً صغيراً مُمَيَّزاً، رَغم أن مجموع المعلومات التي تَحويها هذه التذييلات ثمينة وكاملة، هذا لا يمنع كونها مُبَعثرة وغير مترابطة.

بَعثَرة مثل هذه لها ضرر جَسيم في عَرض عقيدة الرواقيين، ذلك أنه لم يوجد فيلسوف اهتَمّ بأن يُرَسِّخ، أينما كان، النظام و التسلسل بقدر ما اهتمّ به الرواقييون. حَسَبَ تَعاليمهم، لا شَيء حَسَن يُمكِن أَن يَخرُج مِن أَجزاء غير مترابطة (مُتقطِّعة)؛ وأنه يجب ألاّ نَخشى أن نؤكد أن معرفة عقيدتهم سَتكون ناقصة، طالما لم نَتمكن

من أن نُبرهن كيف أن أقل تفاصيل تَتآلف وتَترابط في ما بينهـــا مع العقائد الرئيسية بسلسلة متواصلة وغير قابلة للإنفكاك. بيد أن قِسماً من هذه التفسيرات الضرورية يجب تقديمه بشكلٍ كامل لفَهم الفلسفة الرواقية، بما أن السيد رافسون قد بَيَّن الترابط الصـــميمي للعقائد الرئيسية فقط وأن الوحدة الداخلية للفلسفة الرواقية يظهـــر أنها لم تَستَرعِ انتباه السيد إدوار إتسِلِّر. آمل أن تَكون بعض هـــذه الملاحظات كافية لتذكّي، أو على الأقل، لتبرر طباعة هذا الكتاب. إنها تُفَسِّر في نفس الوقت الخطة التي قد رسمتها.

قَلِقٌ قبل كل شيء على ما يحفظ هذه الوحدة وهذا التواصل اللذين أعتَبِرهما أساسيين لعرض دقيق للعقيدة الرواقية، لم أسمح لنفســـي بالتذييل التفسيري؛ وقد اجتهدت أن يكون نص هذا الكتاب واضحاً من ذاته بما فيه الكفاية وكاملاً لكي لا يكون بحاجة لأية معونـــة. الملاحظات الوحيدة التي قَبِلتها هي مقاطع المؤلفين القدماء التـــي يُشكِّل نصّي ترجمتها في أغلب الأحيان. هدف هذه الملاحظات أن تُبيِّن للقارئ أنني لا أَجْزُم في شيء من دون إثبـــات، وأيضـــاً أن أسمح له (للقارئ) بأن يعيد وضع العبارات القديمة في عبـــارات اللغة الحديثة، بما أنه من المعروف أن كل مترجم هو ناسخ غيـــر وَفيّ.

لم يَكُن قَصدي أبداً أن أضع مجموعة كاملة من الوثائق التي يمكن أن يحتاج إليها كل من يريد أن يكتب تاريخ الفلسفة الرواقية، لقـــد ارتَضَيت، في أغلب الأحيان، أن أذكُر لِدَعم كل زعمٍ باستشـــهادٍ

واحد. ولقد اجتهدت في أن أَخْتار دَوماً أفضل الموثوق به، الأكثر بلاغةً والأكثر إيجازاً.

ولكي أُركِّز انتباه القارئ أيضاً على ارتباط العقائد، لـم أرَ أبـداً وُجوب ذِكر التفسيرات التي أُعطِيَت حول النظريات الرواقية فـي الأعمال الحديثة الواسعة؛ ولم أستَنجد، عند اللزوم، سوى بشـهادة القدماء الذين يمكن لهم وحدهم أن يكونوا حجة.

لا أريد أبداً عندما أتكلَّم هكذا أن أَظهَر أنني لا أقوم بتقدير صحيح للأعمال التي قرأتها وكانت لي ذات فائدة كبيرة؛ أُريد أن أقول أن الكُتيِّب اللاتيني للسيد بروشار Brochard حول المنطق الرواقي والعمل اللغوي الكبير للسيد ديلز Diels حول اللغـويين اليونـان Doxographes قدما ليَ إشارات ثمينة، وإذا كان لهذا العمل من قيمة، فسيكون من واجبي أن أُصرِّح أن الشرف يعود بقسم كبيـر منه إلى السيد رافيسون وإلى السيد إتسِلِّر.

ف. أجرو

الفصل الأول

وحدة العقيدة عند الرواقيين الأوائل

1.01 – الرواقية لمحة تاريخيّة.

كانت الرواقية خلال خمسة قرون فلسفة حيّة؛ لقد ظهرت في أثينا نحو بداية القرن الثالث قبل الميلاد، واعتباراً من القرن الثالث الميلادي تحوّلت موضوعاً لتبحُّر العلماء. في تاريخ هذه الفلسفة الطويل يمكن أن نميِّز ثلاث حقبات. خلال قرنين تقريباً، بقيت المدرسة الرواقية غريبة عن العالم الروماني إذ كانت أثينا مركز تعاليمها وتتالى على رئاستها: زينون من كيتيوم 295، إقلِيانت من آسس 265؟، إخريزبية من سولي 239؟، زينون الطرسوسي 205؟، ديوجِن السلوقي 180؟، وانطيفاطِر الطرسوسي 150؟. جميع هؤلاء الفلاسفة أتوا من مناطق شرقية تَهلَنَسَت مع فتح الإسكندر، ويظهر أنهم لم يعرفوا حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية [هذا كان الرأي السائد في القرن التاسع عشر]. الأمر يختلف بالنسبة لِ – فانِتيوس الروديسي 110 - 150

وفوزيدونيوس من أفاميا 51 - 100 تلميذ فانِتِيوس؛ كلاهما كانت له علاقات طويلة ومتعددة مع الرومان؛ أحدهما أقام في روما عدة سنوات والأخير زار أقطاراً في الغرب بصورة أكيدة. وقد طرأ على تعاليمهما، تحت التأثير الجديد، تغيُّر في الشكل والمضمون. إن الحقبة التي هيمنت فيها أسماء هؤلاء على المدرسة الرواقية(النصف الثاني من القرن الثاني وقسم كبير من القرن الأول قبل الميلاد) تستحق أن نَنظُر إليها كحقبة ثانية في تاريخ الرواقية تتميَّز عن الحقبة الأولى. هذه الحقبة يجب أن تكون أيضاً منفصلة عن الحقبة الثالثة والأخيرة. إن فانِتِيوس وفوزيدونيوس بقيا يونانيين على الرغم من صلاتهما القوية مع الرومان، وخلال حياتهما كان المركز الحقيقي للتعاليم الرواقية لا يزال في اليونان، وقد علَّم الأول في أثينا والثاني في رودس. في حين كانت روما مركز الإقامة المفضل لدى الفلاسفة الرواقيين مثل قورنُطوس 50 - 25، سِنكا 65 - 40، مُزونيوس رُفوس 80 – 60، إفيقتِط 118 - 90 ومرقص – أورِل 180 - 161 الذين نشروا العقيدة الرواقية ودافعوا عنها خلال القرنين الأولين من العهد المسيحي. أحدهم كتب باللغة اللاتينية وجميعهم، رغم اختلاف ظروفهم، كانوا مواطنين رومانيين.

1.02 – الرواقية وليس تاريخها.

إنه ليكفينا أن نكون قد ذكرنا في هذه الكلمات القليلة الحقبات التي اجتازتها الرواقية والمراكز التي شعّت منها تعاليمها و من كان

أشهر ممثليها، وأن نكون قد بدَّدنا بعض الشك المتعلِّق بالأزمـــان والأمكنة التي تمّ فيها تطور الفلسفة التي نحاول عرضها. هـــدفنا الوحيد هو أن نتوصل إلى معرفة حقيقة العقيـــدة الرواقيـــة، وأن نَشرح كيف ولدَت وتَكوَّنت، وكيف ثَبتَـــت واســـتمرت. نحـــن لا نهدف، إذاً، إلى أن نجمع أسماء الأشخاص التي يؤكِّـد الكُتّـاب القدامى على أن أصحابها كانوا رواقيين، ولا أن نجمع كل الدلائل التي تجعلنا نتعرَّف على حياتهم وأعمالهم. أكثـــر مـــن ذلـــك، إن المعلومات التي وصلتنا عن سِيَر حياتهم أو كتاباتهم تحت أســـماء رؤساء رسميين أو معلمين مشهوراً عنهم معرفتهم الأكيدة بالتعاليم الرواقية، يجب ألاّ نأتي على ذكرها في مَتنِ هذا العمل إلاّ حـــين يقدِّمون توضيحات لا يمكن الاستغناء عنها في تـــاريخ الفلســـفة الرواقية ذاتها.

1.03 – جديد وقديم العقائد.

هذه القاعدة التي فُرضَت علينا بطبيعة دراستنا تفتـــرض منـــا أن نبحث بانتباه خاص وأن نروي بتفاصيل أوسع أكثر مما نفعله من أجل أي عملٍ آخر، ما يمكن أن نعرفه عن حياة مؤسس المدرسة الرواقية. طِباع زينون والظروف التي في وسطها أمضى ســـني حداثته، دراساته والتأملات التي تملؤها، إنها بالفعـــل، الســـوابق الوحيدة المباشرة للرواقية. من الخطأ أن ندعو في بعض الأحيان "سوابق" عقيدة ما الأنظمة السابقة لها والتي تشترك معهـــا فـــي بعض نقاط التشابه؛ وسيكون من الأصلح أن نطلق هذه التســـمية

ليس فقط على هذه العقائد وحدها، ولكن أيضاً على كافة العقائـد التي بدونها لم تكن لتولد الفلسفة الجديدة والتي ساهمت في تكوينها بأن مارست على فكر المؤسس تأثيراً بالغاً إلى حدٍ ما. إن عقيـدة جديدة لا تتطوَّر على جذع العقائد القديمة مثل نوع من الطفيليات الفجائية؛ بل تخرج من فِكر المؤسس، وتجد سببها المباشـر فـي الحالة الثقافية لهذا المؤسس في اللحظة التي تثبت فيها قناعاتـه. العقائد القديمة، إذاً، ليست سوابق إلاّ بقدر ما كان لها من تأثير في تكوين هذه الحالة العقلية. لكي نتمكن من تفسير تكوين الرواقيـة، إذاً، يجب أن نعرف الصفات الثقافية والأخلاقية لِـ زينـون؛ وأن نعرف الدراسات التي قام بها، وأخيراً أن نكون مطلعـين علـى الطريقة التي غيَّرت هذه الدراسات اتجاه أفكاره. إننا نجـد فـي ديوجِن اللائِرسي معلومات دقيقة، إلى حدّ مـا، حـول النقطتـين الأوليّتين؛ أما حول النقطة الأخيرة فإننا مضطرّون للجـوء إلـى التَكهن. وبما أننا نعرف النهاية التي وصلت إليها أفكار زينـون، ربما تمكنا، بشيءٍ من الاحتمال، أن نَتصوّر المسار الذي اتبعه.

1.04 – من هو مؤسس الرواقية؟

هو زينون بن مَنَسّى Mnaséos. كان قبرصياً من أصلٍ فينيقي؛ دلائل عدة تسمح لنا بأن نعتقد أن سحنته وكل شخصه الفيزيـائي تحمل سِمَة أصلِه؛ كانت بشرته شديدة السمرة، وكـانوا يدعونـه "الفينيقي الصغير" Poenulus. إن المعلومات المُتَضـاربة التـي يَمُدُّنا بها دِيوجِن اللائِرسي تجعلنا نتمسك بهذه الشـهادة الوحيـدة

لكاتب معاصر لزينون، واسع الإطلاع، ونُسلِّم بأن زينون لم يكن مُلزماً أن يُقرر إقامته في أثينا قبل 315 ق. م. وقد كـان عمـره 22 عاماً. لم يكن بوسعِه، إذاً، أن يَتبَع خلال عشر سنوات – كما يَدَّعي كاتب غير جدير بالثقة – دروس إكسِنوقراط الـذي ربمـا توفي في هذه السنة نفسها؛ إن الأساتذة الوحيدين الذين من المؤكد أن زينون كان تلميذاً مواظباً عندهم هم الكلبي قراطس والميغاري إستيلفون. وربمـا كـان بإمكانـه أن يسـتمع إلـى تيوفراسـط Théophraste واستراطون Straton ومن غير المشكوك به أنه كان بإمكانه أيضاً الإستماع إلى دروس فولِمون Polémon.

1.05 – قدوم زينون إلى أثينا، رواية أولى.

نحن أمام معلومات غير قابلة للتوفيق في ما بينها تتعلق بالأسباب التي دفعت زينون للمجيء إلى أثينا. حسب تقليد متعـارف عليـه ولكنه مَشكوك في صحته، فإن اهتمامات تجارية صرف قادته إلى أثينا. عندما نزل إلى شواطئ البيرة Pirée كان يجهل تماماً أنـه يوجد فلاسفة في العالم، إن ظروفاً لم تكن في الحسـبان قـررت ميله، إذ غرق مَركب مُحمّل بالأرجوان كان ينتظره فخَسِر زينون كل شيء. في أيام الارتياب والبطالة التي تلي عادة نكبات من هذا النوع، كان هائماً على وجهه في شوارع أثينا، جلس أمام مكتبـة وشرع في قراءة "الجديرون بالـذكر Les mémorables لِـ إكْسِنوفون". لا شك، إن الترتيب النبيل للفضيلة السقراطية فـرّج عنه مَصابه وأثار حماسته فسَأل صـاحب المكتبـة أيـن يوجـد

الأشخاص الذين يكتبون هكذا كتب؟. في تلك اللحظة كان قراطِس ماراً، قال له صاحب المكتبة مُشيراً إليه بإصبعه: "هاك أحد هؤلاء الأشخاص الذين تُفتش عنهم". تَبع زينون قراطِس، ووجد بين الوضع الذي أُتيح له والازدراء المُطلق للثروات التي كان يُعلِّمها الفيلسوف الكلبي، مُلاءَمة تامة، فتَعلَّق به. ومنذ تلك الساعة استهوته الفلسفة. ملمحاً، لاحقاً، للحادث الذي قرر بقية حياته، كان زينون يصيح عادة: "سَعادَةُ المِلاحَة كان غَرَقي".

1.06 – رواية ثانية.

الرواية السابقة ممكنة، ولكن رومانسيتها تجعلها مشكوكاً في أمرها. كُتّاب آخرون، ومنهم ديوجِن اللائِرسي، يقدّمون رواية أخرى. يروي ديوجن باختصار هذه الحقبة من حياة زينون، مقدّماً رواية أقرب إلى التصديق. يقول: كان زينون، قبل أن يترك كيتيوم، يملك بعض المعلومات الفلسفية، ذلك أن والده كان يحمل له كتباً فلسفية من أثينا، حيث اضطرته أعماله للقيام بعدة سفرات إليها. إن حُبّ الإطلاع العلمي، إذاً، كان من بين الأسباب التي دفعت زينون لأن يترك وطنه ويتجه نحو البيرة. كان يتوق لأن يرى عن كثب الأشخاص الذين لا يعرف عنهم إلا أعمالهم؛ وربما كانت له الرغبة منذ ذلك الزمان لأن يتخذ من أثينا مركزًا لإقامته. هل كان يخطر في باله أنه سيترك التجارة نهائياً حالما يصل إلى الأطيك Attique؟ لا شيء يؤكّد ذلك. بل يوجد، على العكس، ما يحملنا على الاعتقاد أنه بعد أن باع الحمولة الثمينة

التي جلبها معه، وَزَّع أوقاته بين الأعمال التجارية والدراسات العلمية، كما أنه اهتَمّ بجلب حمولات جديدة مع تَظاهُرِه بالمثابرة على الدروس الفلسفية. يَظهر أن قِسماً كبيراً جداً من ثروته قد تَلِف في حادث غرق، ولكن عندما حَصل له هذا الحادث، من المحتمل، أن يكون قد أمضى عدة سنوات في أثينا. لقد تَحمَّل، بالفعل، هذه الخسارة دون أن يَظهر عليه أي تَأثُّر، وهذا ما يجعلنا نَفترض أنه كان لديه مراس كبير في دراسة وتطبيق الفضائل السقراطية [بل الفضائل السورية التي تربّى ونشأ عليها الشعب وخصوصاً التجار الذين اعتادوا على الربح والخسارة أيضاً – المترجم] أكثر من ذلك، هدوءه الذي لا يُعكّره أي شيء. يظهر أن حالته هذه قد أثارت إعجاباً كبيراً في أثينا، ما يُشير إلى أن ذلك لم يكن لِيَحصل لو كان مجهولاً تماماً. مع ذلك، يظهر أن الخسارة التي مُنِيَ بها لم تكن بالمقدار الذي لم تترك له إمكانية أن يُجرِّب أيضاً بعض المغامرات المالية والتي كان لدى العنصر الفينيقي ميل لها لا يُقهَر وقدرة مُلفتة للنظر؛ ولكن المشاريع التجارية الكبيرة أصبحت ممنوعة عليه الآن. إنه مُدين لضآلة ثَروتِه التي وَفّرت له أوقات فراغ أكثر من السابق خصصها بكاملها للفلسفة.

1.07 – صفات تاجر مُتمرِّس.

هذه التفاصيل تَدعونا لأن نتصور زينون كرجل مُستَعد دوماً لأن يَتلاءم مع المناسبات وقادراً على الاستفادة منها؛ صاحب إرادة

فعّالة وعقلٍ خصب بالإمكانيات. وحسب معلومات أخرى، أنه كان يُقيم وزناً كبيراً للاكتشافات العلمية، وأنه كان يُحِبُّ قبل كل شيء الدقة وضبط المواعيد، كما لم يكن يُظهِر أي استحسان للبسط الخطابي أو الشعري. أخيراً كان خجولاً، حريصاً على الآداب والسلوك.

1.08 – زينون وتعاليم الكلبية.

إذا أمعنا النظر في العلامات المميزة في طباعه، نفهم أن زينون تمسك في البدء بقراطس، لأن الأنفة والإستقلالية التي تفرضها العقائد الكلبية على الحكيم كانتا من طبيعة لتستهويه. من جهة أخرى، إن التمييز الواضح للحاجات الطبيعية والرغبات التي نُكره عليها، والتعارض العميق بين حرية التمتع بالصراع – على خشونتها – واللذات المُسخَّرة للثروة، لا تكن إلا لتُحدث تأثيراً لا يزول في تفكيره. لذلك لا نَتَعجَّب أن نراه بعد ذلك لا يستجيب إلاّ بصعوبة للإختبارات المُثبِطة للعزيمة التي أرادوا إخضاعه لها، ورفضه المطلق لها، لاحقاً. إن أولئك الذين ظنّ أنهم تلاميذ أوفياء لسقراط انتهوا في نظره إلى مجرّد صورة هزلية. إن ميله للوضوح جعله يَكتَشف أن الكلبيين يخلطون بين العواطف الداخلية والمظهر الخارجي. إنه ليس من الضروري أن نُحاكي برعونة بَزّة هِرَقل لكي نُقلِّد قُدرته التي لا تُقاوم، ولا أن نتخلَّص من الثروة بالتظاهر بمظهر المستعطي. يمكن ألا نمنح اعتباراً للثروة أكثر مما تستحقه.

1.09 – زينون والتعاليم الأخرى.

إن تعاليم استيلفون Stilpon قدَّمت له مع طاقة أخلاقيـــة كافيـــة أشكالاً أكثر اتزاناً، وبنفس الوقت، ثقافة مقبولـــة، وجـــدلاً أكثـــر براعة وأكثر دقة؛ إلاّ أنـــه أيضـــاً، صـــادف نظـــرات ضـــيِّقة واستنتاجات سلبية حول إمكانية العِلم. دون أدنى شك، كان قد قرأ حوارات أفلاطون وأرسطو، وكان يعرف أسرار التعاليم الشـــفهية التي كان يُخصصها أفلاطون لتلاميذه الأكثر تقدماً؛ وأنه كان قـــد تأمل في النظريات المعقدة والعميقة التي يعرضها رئيس المدرسة المشائية في أبحاثه. وإذا لم يكن بإمكانه أن يستمع إلى إكسِنوقراط Xénocrate فإنه من المؤكد، كما سبقت الإشارة، أنه غالباً مـــا كان يحضر دروس فولمون؛ كان يُدرِّس هو نفسه فـــي الفِســـيل Pécile عندما كان يَتَسلَّل بين جمهور تلامذة الآخرين في حدائق الأكاديمية. إن معرفته بالتطورات الواسعة التي تلقتهـــا المبـــادئ السقراطية في عقائدها جعلته يَشعُر بشدة ضآلة الأنظمة الفلســـفية التي طابَت له في بعض الأحيان. غير أن العقائد الكلبية الأساسية كانت قد دخلت عميقاً في نفسه حتى يُفكِّر في أن يتخلـــى عنهـــا؛ كان مُبتَغاه، بالعكس، أن يُكَوِّن عقيدة منسّقة لا تتنازل بشيء أمام فلسفات أفلاطون وأرسطو، حائزة على جميع المكتسبات الأكثـــر متانة في هذه الفلسفات نفسها، ومشتملة علـــى تعـــاليم أنتيســـتِن Antisthène كأجزاء متممة ومركزية فيها.

1.10 – الإنسان والجهد والتوتر.

بالفعل، كان يكفي لزينون أن يُعطي شروحات مسهبة، وأن يوسع إلى أبعد مدى تطبيق المفهوم الأصلي الذي لم يستعمله أنتيستِن إلاّ في خدمة الحياة الإنسانية. في الحقيقة، وحسب العقيدة الكلبية، الإنسان هو نفسه. إنه كامل، سعيد، عندما يشعر أنه يَفعل، عندما يَبذُل جهداً، أو عندما يتعب. عِوَضاً عن أن نوجّه اعتبارنا للإنسان فقط، علينا أن نحمل أنظارنا على بقية الكائنات أيضاً، فنجد ليس فقط عند الحيوانات، ولكن أيضاً عند النباتات، وفي الخشب، والحجر، والعناصر السائلة، شيئاً مماثلاً لهذا الجهد والتعب، ذلك أن كل هذه الأشياء تبدي مقاومة تجاه القوة الإنسانية عندما تحاول أن توقف نموها، أو أن تُعَدّل شكلها، أو أن تُغيِّر حركتها. إذا كان الإنسان هو نفسه بالجهد، فإنه من المسموح أن نتكهن أن الكائنات هي أيضاً تكون نفسها بفضل مبدأ التماثل في الجهد الذي يَتجلّى مظهره الخارجي بالمقاومة. لا يبقى علينا إلاّ أن نجد اسماً لهذا المبدأ العام، لأن اسم جهد أو تعب لا يمكن أن يُناسبه، ذلك أنه يفترض الإحساس الذي لا يَخص حقيقة إلاّ الكائنات الحيّة؛ ينبغي أن نجد عبارة أكثر شمولية تُناسب الجهد الإنساني كما يُناسب اسم الجنس العنصر. هكذا يظهر أن الكلمة التي تُلائم الوضع هي تَوَتُّر. هذه التكهنات عن طريقة انبثاق الرواقية من الكلبية هي على الأقل معقولة، إذ تُرينا في أي معنى يصح أن نقول أن الرواقية هي كَلبيَّة مُوسَّعة.

1.11 – التوتر: مبدأ أساسي للرواقية.

لقد وجد زينون في مفهوم التوتر، الكُنْه الأساسي لكل كائن، ما يمكن أن يكون بذرة نظامه، بهذا فإنه يملك الآن المبدأ الأساسي الذي يخرج منه مضمون كل عقائده، ولكن يبقى عليه أن يجد القانون الذي يتولّى أمر نمو هذه البذرة الأولى، أي الصيغة التي تُعبِّر عن الشروط التي بموجبها يستمر ويفعل نشاط الكائنات. بكلمة واحدة، كان يلزمه أيضاً تلك البديهية التي تدلّ على الاتجاه الذي يجب أن تتبعه الأبحاث، والحدود التي يجب أن تنحصر ضمنها النتائج.

1.12 – شروط نشوء علاقة بين كائنين.

لقد تساءل الفلاسفة القدماء عما يجب أن يكون بين كائنين الواحد حيال الآخر، لكي تنشأ علاقة فعل وانفعال بينهما. منهم من قال: "الشبيه يُؤثِّر على شَبيهه". ومنهم من قال: "كل تغيير هو ناتج عن تباين". ولكن هذه الصيغ كثيرة البساطة وتَظهر بالقدر ذاته أنها غير كاملة وخاطئة. لقد كان مناطاً بأرسطو أن يُعبِّر بجلاء تام عن القانون الذي يخضع له التأثير الممكن لكائن على الآخر. قال: "بين الذي يَتحمَّل والذي يَفرض تَغييرًا ما، بين المنفعل والفاعل، لا يمكن أن يكون لا تشابه تام ولا اختلاف مطلق". تلك هي بالضبط القاعدة التي يَظهر أن الفلسفة الرواقية جاءت تَطبيقاً مستمراً لها. تلك هي القاعدة الأسمى التي تخضع لها جميع التطورات التي تلقاها المبدأ الأساسي المكوِّن للرواقية. دون شك،

يرى زينون في هذه المقولة إحدى المفاهيم المشتركة التي تفرض نفسها بوضوحها والتي هي في أساس كل علم؛ الأمانة الدقيقة التي بها يتابع النتائج تُضفي على النظام الرواقي طابعاً خاصاً يُميِّزه بجلاء عن الفلسفات التي سبقته مباشرة.

1.13 - مبدأ التفاعل.

لكي يتكيّف زينون وفقاً للقانون الذي تمَّت صياغته، لا يمكن له أن يَقبل، على الأقل في تَرتيب الوجود، لا تَشابه تام ولا تعارض جذري. إذا كان صحيحاً أنه لا يوجد سوى عالم واحد، وأن هذا العالم ليس "قصيدة سيئة مؤلفة من حلقات" ، فإنه من الضروري أن تُكوِّن مجموع الكائنات وحدة وديَّة. هذا يَعني أن كل كائن يؤثِّر على جميع الآخرين، وانه هو نفسه خاضع لتأثيراتهم. بما أن التشابه التام والاختلاف المطلق يُلغيان كل علاقة فعل وانفعال بين الكائنات، ينتج أنه لا هذه ولا تلك تجد مكاناً لها في العالم. إن ما هو صحيح بالنسبة لكائنات العالم هو بهذا المقدار صحيح لأجزاء كل مجموع يُشكِّل كائناً خاصاً. بدون فارق محدود أوتشابه جزئي بين المبادئ المُكوِّنة والأجزاء المؤلفة لا يمكن أبداً أن يوجد تأثير لقسمٍ على قسمٍ آخر، لا يوجد أبداً تماسك وبالتالي لا وجود للكائن على الإطلاق. هكذا، أينما كان في عقيدة زينون، نجد، إلى جانب الاختلاف، التشابه، فلا قبول للفارق المطلق أينما كان.

1.14 – تَنكُّر أرسطو لمبدأ التفاعل.

على العكس من ذلك، فإن الفلسفات التي تتالت منذ قرون عدّة ضاعفت العقبات غير القابلة للتوفيق في ما بينها؛ أرسطو نفسه تَنَكَّر للنتائج الضرورية للمسلمة التي صاغها بهذا المقدار من الدقة. ولكي تفسِّر هذه الفلسفات العالم الذي يؤلف وحدة تامة، اقترحت بالتناوب اختلافات الخواء(الكاوس) والعقل المُنَظِّم، المَعقول والمَحسوس، القدرة والفعل. ولكي تحدد شكل العلم وشكل الفضيلة قبلت بفارق أساسي بين الحواس والعقل، بين المُيول والإرادة، بين الطبيعة والقانون. وفَرَّقت بحيث لم يَعُد بالإمكان أن تُوَحِّد، لقد نَسيت أنه لا يَكفّي أن تُفرّق، بل يجب أيضاً أن تُؤلِّف. إن الوحدة والتكوين غير ممكنتين إلا إذا انتفى وجود التناقض الشديد خارج الفكر المجرَّد، وإذا كان التباين بين الروح والمادة، بين النفس والجسد، بين العقل والحواس، بين الإرادة والغرائز، يُسهّل إمكانية معرفة كاملة بالواقع بدلاً من أن يستبعد كل تشابه، في تَنوع بَسيط من الأشكال يتبدّى من خلالها الجوهر الواحد نفسه، بالتناوب.

1.15 – مبدأ الجريان الدائم.

هذه العقيدة ليست أبداً جديدة برُمَّتها. لقد كانت تُدرَّس من قِبَل أوائل الفيزيولوجيين الإيونيين physiologues de l'Ionie، ولكن واحداً من بينهم، على ما يظهر، قد فهم المعنى الحقيقي والشروط الضرورية. هِراقليط Héraclite في لغته المعقدة كان

قد قال أن النور والظلمات، والحياة والموت هما الشيء الواحد نفسه، وأن التَنَوّع والتعارض بين الكائنات إن هما إلا النُزول والصعود المتناوب لمبدأ وحيد، الجريان الدائم، الصيرورة المؤبدة لنفس الجوهر؛ إن العالم المسيَّر من قبل القدر عِبر سِلسِلَة غير متناهية مِن حَقبات متماثلة دوماً، ليس سوى ناراً تَخْبو وتشتعل تَدريجياً؛ إن العالَم الأزلي هو مثل قيثارة تناغم أوتارها، تارة مَشدودة وطوراً مَرخية. هكذا في عقيدة هِراقليط، كل حالة من الحالات التي تَمرّ بها الطبيعة تُقابل درجة ما من توتر المبدأ العام، وفي عقيدة أنتيستِن الموسعة، كل كائن ليس هو نفسه إلاّ بالتوتر. يظهر أن التَعْليمَين [تعليم هراقليط وتعليم أنتيستِن] انطَلَقا، الواحد من اعتبارات الأشياء الإلهية، والآخر من دراسة الأشياء الإنسانية، قد تلاقيا في نفس الفكرة. بِجمع التعليمين [المذكورين] الواحد إلى الآخر يمكن أن نؤسس لنظام فلسفي سهل الفهم بحيث نحافظ على اختلافات الفلسفات المنحدرة من سقراط ليس كفلسفات مطلقة وحسيّة إنما كفلسفات نسبيّة ومجرّدة. إذا سَلَّمنا بجوهر واحد في منشأ وخلفية كل الأشياء، والذي تتألف حقيقته في النشاط الشديد الذي لا يمكن أن يكون سوى شعلة ذكاء، وألاّ نتعرّف في مختلف الكائنات إلاّ على ظواهر جزئية لنفس هذا الجوهر، المتوتر إلى حدٍ ما، فإننا نصل إلى عقيدة تُفسِّر كيف تتحد الأشياء الإلهية بالأشياء الإنسانية، النفس بالجسد، الحواس والميول بالعقل؛ هذه العقيدة التي في تعاليم أفلاطون وأرسطو تأخذ، دون حرج،

جميع النظريات التي لا تتعارض مع المبادئ الأساسية للهوية الرئيسية للكائنات ولاستقلالية الحكيم التامة، بعد تحويرها بما يناسبهما؛ ذلك أن هذه هي الفلسفة الرواقية.

1.16 – تقديرات خاطئة ونظرات جزئية.

كل ما نعرفه عن حياة وطباع ودراسات زينون يتجاوب مع التكهنات التي افترضناها لتوه حول نشوء الرواقية؛ إن الفحص اللاحق لنقاط خاصة بالعقيدة يمكنه أن يُعطيها احتمالاً أكبر. الآراء التي كوَّنتها المدارس المناوئة عن العقيدة الجديدة يظهر أنها تؤكِّد ذلك أيضاً. بعض الفلاسفة لا يريدون أن يروا فيها سوى كَلبيَّة مُلَطَّفَة وأقلّ وَقاحة، بينما آخرون يَتَّهِمون زينون باختلاس عقيدة الأكاديميين تحت ستار صيَغ جديدة. في تكوينهم هكذا آراء عن الفلسفة الجديدة، لا يُخطئ مطلقاً لا هؤلاء ولا أولئك، ذلك أن تقديراتهم كانت خاطئة، خصوصاً أنها ناتجة عن نظرات غير كاملة؛ إنهم لا يَرون أو أنهم يَتظاهرون بأنهم لا يَرون سوى ناحية واحدة فقط، إن التوفيق النهائي لهذين التأثيرين المتنافِسين يُضفي على الرواقية طابعها الخاص.

1.17 – الفصل المطلق بين الأجناس.

من مروره عِبر مدارس أنتيستِن وأُقليدس Euclide، حيث كانا يُعلِّمان إسميَّة ضيِّقة، وفَصل مُطلق بين الأجناس، احتفظ زينون بهذه القناعة في أن العلم يتطلَّب تقسيمات وَاضِحة وصريحة، ودقة شديدة في التعاريف، ولغة محدّدة وتقنية؛ ولكن، من جهة

أخرى، يظهر أن دراسة فلسفات أفلاطون وأرسطو أيضاً أوحَت إليه تَذَوُّق التحليل الدقيق والمرهف. غير أن ما لم يكن عند هذين الفيلسوفين الكبيرين سوى نباهة ذهنيَّة وشعور جميل في التباين، قد أصبح، بالنسبة له، ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها، وذلك بفضل مبدأ الهوية الأساسية لكل شيء الذي أرجعه إلى هِراقليط. عملياً، كيف يمكننا، تحت تأثير التعارض الظاهري، أن نكتشف تشابهاً أساسياً بين النقاط القصوى، المتمايزة بوضوح في البداية، إذا كنا لا ننجح في اختراق هذا التعارض بسلسلة متواصلة من حدود وسَطِيَّة؟ كيف يبقى التوليف النهائي ممكناً إذا كان في التجانس المجرَّد لإحدى الفئات قِسمَة ثنائيَّة منطقيَّة، ألاّ نكتشف، في ما بعد، تَنوّعاً حقيقياً وتدريجياً؟

[**الاسميَّة**: مذهبٌ فلسفيٌّ يقول بأنَ الكُلِّيات لا وجود لها لا في الواقع ولا في الذِّهن، وإنما هي مُجرَّد ألفاظٍ وأسماءٍ تدُلّ على عددٍ غير محدود من الأشياء.]

1.18 – مبدأ الاستمرارية.

ينتج من ذلك، أنه إذا اكتفينا بالظواهر الأولى لتقنيتها الموهِمَة بالتناقض paradoxale يظهر أن الفلسفة الرواقية تنطلق من مستويات واسعة تفصلها خطوط واضحة من تلوينات متباينة، بدلاً من أن تبحث لأن تُوَحِّدها وأن تَصهُرها بتدرجٍ غير محسوس. ولكن إذا صرفنا النظر عن شدة الصيغ، وفحصنا الأشياء نفسها، فإننا نكتشف في هذه العقيدة شعوراً مرهفاً، وملاحظة دقيقة

لوجهات التباين الأكثر مُتعة. هكذا، مثلاً، وانطلاقاً من وجهة نظر التشدّد المجرَّد تلك، يظهر أن البشر يَنقسمون إلى حكماء ومجانين، دون توسط ممكن بينهما؛ ولكن اعتبار الاستمرارية الواقعية يقودنا بالتالي لأن نُميِّز في الجنون نفسه بين أنواع متدرجة للرقي. الحكيم وحده هو حر، وكل الآخرين مُرتَبِطين بالأهواء؛ بعضهم مُكبلون، وبعضهم مُقيدون بسلاسل، وآخرون معلقون بخيط رخو جاهز لأن يَنفَصِم.

1.19 – آراء متضاربة في الرواقية.

إن اتحاد هذا التشدّد المجرد مع هذا الشعور العميق للهوية الأساسية للأشياء أمرٌ يصعب اكتشافه، في حين أن تَعارضهما ظاهر. ينتج من ذلك أنه، بالنسبة لعقول مُتَنَبِّهة أو غير مُنَبَّهة بشكلٍ كافٍ، فإن كل من هذين الاتجاهين يظهر تارة كمعزول وطوراً كمُهيمن، طارحاً الآخر في الظل. إن التنوع الذي أشرنا إليه في الآراء التي عَبَّر عنها معاصرو زينون حول الرواقية يوجد في الأحكام التي أبداها نُقّاد العصور اللاحقة حول العقيدة نفسها. فبالنسبة لبعضهم، الرواقية لعبة فكرية، بناء خيالي، نسيج مرصوص من المُفارَقات؛ وبالنسبة لآخرين هي مجموعة حقائق لحِسٍ عادي وأنّها ليست سوى تِرْداد، بعبارات غريبة، لما سبق أن علّمه سقراط وأفلاطون وأرسطو في لغة كل الناس. بالنسبة للأولين، فإن الدقة الصلبة للصيغ تظهر كأنها جوهر النظام نفسه، كما أن التمييز المَرِن للتفاصيل تساهل لا قيمة له؛ أما في نظر

الآخرين فالأدوار تنعكس: الشعور العميق للتعقيد الواقعي يُصبح الصفة الرئيسية، وقَسوة اللغة التي لا تلين ليس لها من هدف سوى إضفاء هيئة إبداعيّة على العقيدة الرواقيةَ.

1.20 – الصيغ الصلبة والتمييز المرن.

هذا التنافس بين هذين الاتجاهين على الصدارة في فلسفة زينون أحدث بين تلاميذه إنشقاقاً مُزدَوجاً يُقابل تماماً الانقسام الذي أحدثه في آراء الفلاسفة الغريبين عن الرواقية. أميناً لرأيه في الدقة المنطقية لا يرى زينون بين الحسنات les biens والسيئات les maux سوى أشياء غير ذات أهميَّة؛ ولكن ضرورة الاحتفاظ بالاستمرارية قادته في نفس الوقت لأن يسلم أن بين هذه الأشياء نفسها تَنوعات تجعل الخيار ممكناً ومبرراً. أريسطون من كِيو Ariston deChio وهو ذو عقل جامد ومطلق، وعَدو التنازلات وأنصاف الحلول، لم يُرد هنا أن يأخذ في الاعتبار سوى الشدة التي لا تلين للتقسيم الرئيسي؛ لقد رَفض التَنوع التدريجي الذي يملأ الفاصل بينها. لماذا الاختيار بين الأشياء التي لا تأثير لها على السعادة؟ في مواجهة أشياء غير ذات أهميَّة، لا يوجد أمام الإرادة سوى موقف واحد صحيح: عدم المبالاة المطلقة. على العكس، فأن هِريلّوس القرطاجي Hérillus de Carthage وهو أنيق المَظهَر وذو طِباع مُعتدلة، تَوقَّف مُجامَلاً عند التَمييز بين التباينات التي تُفرِّق الأشياء بعضها عن بعض والتي ليست لا حسنات ولا سيئات؛ لقد شَعر بعمق قوة الأسباب التي تُضفي قيمة

ذاتية على الأشياء التي يَنقاد إليها الإنسان من قِبَل الميول الطبيعية الأولى؛ دون أن يَتوقَّف عن تَسمِيَتِها أشياءً غير ذات أهميَّـــة، أراد أن تكون الغاية التي تُشكِّلها والتي نحوها تقودنا غرائزنـــا، هـــدفًا أدنى حقيقة من العلم، ولكن مع ذلك هدفًا حقيقيًا ومســـتقلاً مثـــل العلم.

1.21 – أريسطون وهريلوس.

بتبنيهما مثل هذه النتائج، لم يعد بإمكان أريسطون وهريلـــوس أن يقولا أنهما زينونيان. لقد اتخذا خياراً بين هذين الاتجاهين اللـــذين يَتوَحّدان في الرواقية الحقيقية، وتَمَلَّصا تماماً من إحـــداهما لكـــي يستسلما بالكامل إلى الآخر؛ لقد علَّما أيضاً الواحد كمـــا الآخـــر عقائد جديدة. أريسطون مع عـــدم مبالاتـــه المطلقـــة، يمكنـــه أن يستغني عن الجدل، إنه ينظر إلى علم الطبيعة على أنـــه علـــم لا يمكن للعقل الإنساني الوصول إليه، إنه يكتفي بالمبـــادئ العامـــة للأخلاق ولا يقيم أية قيمة للأحكام الخاصة بها؛ وبما أن مكانه لم يعد أبداً في البِسيل (Pécile) بل في القينوصـــارغ Cynosarge فإنه لم يمضِ وقت طويل قبل أن يَستسلِم (A se rendre). مـــن جهة أخرى، فإن هِريلّوس الذي جعل من امتلاك أشـــياء مطابقـــة للطبيعة هدفاً ثانوياً، فقد حاول أن يُعطي دوراً للثروة فـــي إتقـــان كمال الإنسان وتدمير استقلالية الحكيم جزئياً. فليـــذهب لســـماع دروس خلفاء تِيوفراسط، فسوف لن يجد شيئاً تقريباً ليتعلمه مـــن تعاليمهم.

1.22 – دور إقلِيانت.

إلى جانب المستمعين غير المطيعين له، وجد زينون – لحسن الحظ – في إقلِيانت الذي أصبح خليفته، تلميذاً حقيقياً. لقد أجمعت الشهادات كلها على أن ما يميّز إقلِيانت هو النشاط والعناد والمثابرة وعدم إمكانية ترويضه. فذكاؤه البطيء وفقره المدقع لم يَحولا دون مُتابعتِه الدراسة. لقد انتصر على العقبة الأولى بواسطة الانتباه والسلوك، وعلى الثانية بالقناعة والعمل. عندما ابتدأ في متابعة دروس زينون كان يكسب المال الضروري لقوته بالعمل لبضع ساعات من الليل في أَشقّ الأعمال. إذا أردنا أن نُصدِّق المرويات، فإنه كان يسحب الماء من الآبار للسقاية، وكان يَعجن الخبز. بهذا الثمن، حافظ على استقلاله وتَمتَّع طوال النهار بالفراغ الضروري للدراسة. هذا المقدار من الشجاعة والصبر يَنمّ بالضرورة عن إعجابٍ عميقٍ بالعقيدة التي كان يتغذى منها ويتقوى فيها بلا انقطاع. إنه لشرف عظيم لهذه العقيدة ولزينون نفسه أنه تمكَّن من أن يلهب في إنسان من هذه الطينة مثل هذا الحماس. إن النشيد الشهير لجوبيتر (معنى ومبنى) الذي حَفِظه لنا إصطوبة Stobée، يؤكد كل ما رُوِي عن طِباع إقلِيانت. هذه الأبيات، صعبة نوعاً ما، ومَشحونة بِنَفَسٍ قوي وحار، تحمل فكرا صعب الإدراك، ولكنها مُكثَّفة وجَيّاشة، إنه يُعَبِّر فيها بكل قوته وكل إيجازه. بمؤهلات ثقافية وأخلاقية كهذه، لا يمكن لإقلِيانت دون شك، أن يُهمِل شيئاً من عقيدة زينون؛ ولكن أيضاً، حسب كل

التقديرات، لم يخطر في باله أن يُسهم في تطوير التعليم الرواقي الأول وتجديده. لذلك، نحن مسوقون للاعتقاد أن اهتمامه صرفه في أعمال التَنسيق والتنظيم، موزّعاً بترتيب أفضل مختلف أجزاء العقيدة، مُبيِّناً كيف أن جميع العقائد تَتوافق وتُشكل نظاماً لا يَنفصم. كان هذا هوالعمل الذاتي لإقلِيانت في تكوين الفلسفة الرواقية.

1.23 – انتقادات مختلفة.

بنتيجة ذلك، وبتكوينها القوي، لم تَعد الرواقية تخشى كثيراً انتقادات الميغاري ألِكسينوس Alexinus أو انتقادات المنشقين أمثال أرِسطون وهِريلّوس. أما المدرسة الإبيقورية فإنها، على قلة مناصريها، لم تفتح مع الرواقيين أية مُشادة مباشرة، واكتفت بمعارضة نتائج الرواقية بنتائج معاكسة لها تماماً. ولكن المدرسة الرواقية صادفت خصماً أكثر عنفاً وأكثر رهبةً تمثّل في شخص الأكاديمي أرْشِسيلاس Arcésilas. إنه لم يَحفظ من سقراط وأفلاطون سوى السُخرية الناعمة. لقد أعاد بشكلٍ مُلَطَّف وأكثر أناقة إنتاج شَكّاكيّة فيرهون Pyrrhon والجدل القابل للدحض للمدرسة الميغارية. يظهر أن الهدف الرئيسي لاهتماماته كان مناوأة الرواقية وتَدمير عقائدها اليقينيّة، إذا كان ذلك بالإمكان. لقد وَجَّه، المرّة تلو المرة، هجماته الأكثر لباقة والأكثر خطراً ضد النظريّات المُهيمنة للرواقية، خاصة تلك المتعلِّقة بمعيار الحقيقة والموافقة الضرورية للفعل. إن الرواقية كانت هدفاً للطعن،

وعرضة للتشهير والتهكمات التي أُعيد تِكرارها بعد ذلك بقرنٍ من الزمان من قِبَل قارنْياد Carnéade، ولكن بغزارة ولمعان أكثـــر هذه المرة. وحسب رأي المعاصرين، كانت الرواقية سَـــتنتَهي أو على الأقل ستَخسَر كُلّ رصيد أمام الرأي العام لو لم يوجـــد بـــين تلاميذ إقلِيانت سوى أُناس بطيئين مثله في الرد علـــى الخصـــوم. ولكن لحسن الحظ، قال الرواقيون في ما بعد ، أن العناية الإلهيـــة قد أعطتهم إخريزيبة(Chrysippe) في الوقت المناسب. حيث إن زمن الحَيَويَّه الثقافية جاء في الوقت الذي مرَّ بين وفاة أَرْشِسيلاس وولادة قارنْياد. انتقادات الأول كشفت له نقاط العقيدة التي كانـــت هدفاً للهجمات؛ فدافع عنها وحَصَّنَها إلى حدّ أن ضربات قارنْ – اد المتأخرة تمّ تجنّبها مُسبقاً. إن اخريزيبة، يقولون لنا أيضاً، كان الفأس التي شطرت حجج الأكاديميين، والدعامـــة التـــي دَعَّمَـــت الرواقية المُهتزَّة؛ لو لم يَعِش إخريزيبة لم يكن لِيوجَد رواقية الآن!

1.24 – دور اخريزيبة الدفاعي.

جميع هذه الشهادات تميل، على ما يظهر، إلى تبيـــان أن عمـــل اخريزيبة لم يكن أبداً إعادة صَهر للعقيدة الزينونية ولكنـــه كـــان بالأحرى دفاعاً عن العقائد، سواء الموضوعة من قبل زينـــون أو الموافق عليها منه. لقد اتخذ هذا المديح، بِفضل خصب اخريزيبـــة وحدة ذكائه، تَفسيرات لا تَتناسب والأساس العقائدي الـــذي كـــان هدفه توضيحه والدفاع عنه فقط، بحيث ظهرت التعاليم الرواقيـــة كأنها قد تجددت بفضل مؤهلات اخريزيبة؛ على أنه اعتباراً مـــن

اخريزيبة إلى فانِتيوس فإن هذا التعليم نفسه قد ظهر أكثر صِلةً بالنقاش والجدل الدائرين مما كان عليه في السابق، إنها عدة نقاط راسخة تماماً لا يوجد حولها نزاع أبداً. ولكن أن نُسلِّم بأنه عَدَّل بنظرات مبتكرة مبادئ العقيدة السابقة، وإن الفلسفة الرواقية كما تُعرَض علينا في المختصرات التي نحن مَدينون بها لِشيشرون Cicéron وآريوس ديديموس Arius Didymus في إصطوبةِ Stobée وديوجِن اللائِرسي Diogène de Laërte، على أنها بكاملها تقريباً من وضع إخريزيبة، إن هناك بوناً شاسعاً إذ أننا بذلك نَنتَقل من حقائق مثبتة إلى ادعاءات مُتشَدِّدة ليس فقط لأنه متنازع عليها فحسب، بل لكونها باطلة بالكامل. إننا نُناقض أيضاً الشهادة الصريحة لإحدى هذه المختصرات، ولكنها الأكمل من بينها، حيث يقول ديوجِن في مطلعها أنه يريد أن يَعرُض ما يُقِرُّه جميع الرواقيين؛ أكثر من ذلك، سنرى بعرضنا المفصل للعقيدة الرواقية أنه لا يوجد تقريباً نقطة لها بعض الأهميَّة لا يمكن أن نَستَنِد فيها إلى شهادة مباشرة من زينون وإقلِيانت.

1.25 – اخريزيبة لا يتجاوز الدفاع.

بين النظريات الرواقية نجد مجموعة كاملة من الحجج التي يظهر على أنها تقريباً من عمل اخريزيبة دون غيره؛ إنها الاعتبارات التي بواسطتها يحاول الرواقيون أن يُبرهنوا كيف أن كمال العالم لا يُدمِّره وجود الشرّ المادي والأخلاقي، وكيف أن استقلالية الإرادة الإنسانية يمكن أن تتوافق مع قانون القدر. مهما كانت

أهمية هذه التحليلات، يجب أن نلاحظ أن اخريزبية لا يرمي إلى تأسيس أية نتيجة جديدة، ولكنه يُريد فقط أن يُدافع عن نتائج مُؤَسَسَة سابقاً، كما أنه، بإيجاده جميع هذه الحجج، لم يتجاوز بتاتاً حدود الدور الذي التَزَم به: الدفاع عن الرواقية.

1.26 – هل توجد فعلاً اختلافات؟

بالنسبة لعمل اخريزيبة هذا، يمكننا أن نَكْشف عن اعتراضات أخطر. يؤكد كل من شيشرون وديوجِن اللائرسي أن اخريزيبه أبعَد من أن يتبع إقلِيانت لأن نقاطاً كثيرة تفصله عنه. ونعلم عن طريق بلوطارك Plutarque أن أَنتيفاتِر Antipater قد أَلَّف عملاً عنوانه: "في الفرق بين إقلِيانت واخريزيبة". هذه الدلالات تثبت بوضوحٍ تام أن اخريزيبة لم يحترم جميع أجزاء تعاليم أسلافه. ولكن بما أنها لا تخبرنا لا عن أهمية هذه الإختلافات ولا عن النقاط التي تقوم عليها، فإننا غير مُخوَّلين بأن نَستنتج منها أن اخريزيبة قد عَدَّل مبادئ العقيدة الأساسية. يظهر أن أَنْتيفاتِر اهتمّ على الأخص بالجدل، وأنه في ما يختص بدقائق المنطق، فإن شيشرون يُشير إلى اختلافات عديدة بين إقلِيانت واخريزيبة. هذه الملاحظات تحملنا على الإعتقاد أن الاختلافات التي جمعَها أَنتيفاتِر في كتابه غالباً ما كانت ناتجة عن تفاصيل نظريات الجدل: إذا كانت هذه الفرضيَّة تستجيب إلى الحقيقة، يجب أن نُسلِّم أن الاختلافات المُشار إليها ليس لها أي شيءٍ مُخالِف للرأي الذي ندعمه، ذلك أن الجدل الرواقي ككل ليس من دون أية صِلَة

مع الأجزاء الأخرى من النظام الفلسفي، فمن المُسلَّم به أن نظريات القَضيَّة أو القياس de la proposition ou du syllogisme يمكنها أن تكون على غير ما هي ومع ذلك، تتوافق مع مبادئ العقيدة العامة. ولكن إذا كان أنتيفاتِر يروي في مؤلفه، كما هو محتمل، الخلافات على نقاطٍ أساسية مثل مِعيار الحقيقة أو تعريف الخير الأعظم، فسيكون لدينا أسباب قوية للاعتقاد بأن هذه الاختلافات هي من نفس طبيعة الاختلافات المُشار إليها من قبل اسطوبة وسِكستوس Se Sextus، مايعني أنها تقتصِر على اختلافات بسيطة في التعبير.

1.27 – "يكفيني الإطلاع.."

يعزو ديوجِن اللائِرسي إلى اخريزيبة كلاماً لم يقم الدليل صراحة على صِحَّته، مع أنه مُحتمل ويُعبِّر كم كان تلميذ إقلِيانت يخضع لسلطة أستاذه وضمن أية حدود كان حريصاً على استقلاليته. قال: "يكفي أن يُطلعني على المواضيع، وأنا أتكفَّل بأن أجد البراهين بنفسي." هكذا اخريزيبة يقبل بثقة نتائج أُستاذِه، ويحتفظ لنفسه فقط أن يبحث عن البرهان، ولكنه مُقتنع سلفاً أن هذا البرهان هو مُمكِنٌ، وأن الأمر يَتعلَّق فقط باكتشافه. بَيد أنه يمكن أن نُسلِّم بسهولة أنه بتَصرّفٍ كهذا، فإن اخريزيبة قد أغنى عقيدة الرواق بمجموعة من الحجج الجديدة، ولكنه من غير المحتمل كلِّياً أنه انقاد لأن يُعَدِّل العقائد الأساسية. بالفعل، ماذا يمكن أن يكون قد لزم لإخريزيبة لكي يُصمّم على إدخال مثل هذا التجديد؟ أيكون قد

اصطدم بعقبات غير جوهرية ولكنها غير منتظرة بعد أن شـــرع في البحث عن برهان؟ ولكن ذهن ثاقب وحاذق كذِهن اخريزيبـــة قَلَّما يُصادِف عقبات كهذه. نحن إذاً مدعوون لأن نُسَلِّم أن رِواقِيَّة اخريزيبة ليست غير رِواقِيَّة زينون وإقلِيانت: لقد تَوَسَّعت أُسُسِـــها وتَوَطَّدَت، وسُدَّت ثَغراتها، ولكنها بقيت دوماً مفعمة بنفس الفكـــر، مُؤَسَّسة على نفس المبادئ، ومُتَوَّجة بنفس العقائد.

1.28 – التوهج العام ودمار العالم.

مكتفين، هنا، بالتركيز على الرواقية اليونانيـــة فقـــط، يبـــدو أن شعور الاحترام نفسه للاستنتاجات الأساسية، والاســـتقلالية فـــي اختيار الحجج وبَسط النتائج الثانوية، قد انعـــش الخُلَفـــاء الثلاثـــة الأوائل لإخريزيبة: زينون الطرسوسي وديوجِن وأنتيفاتِر. في حل بعض المشاكل الضميرية، تبنّى كل من ديـــوجِن وأنتيفـــاتِر آراءً مُختَلِفة، ذلك لأن الأمر لا يتَعلَّق سوى بأحكام خاصـــة وبنتـــائج بعيدة يمكن أن يكونا منقسمين حولها، ويبقيان، مع ذلك، متفقـــين على المبادئ؛ ولكن في ما يخُـــص النقطـــة الرئيســـية المتعلقـــة بتعريف الخير الأعظم، فإن الصيغ الجديدة التي يقترحونهـــا لهـــا تماماً نَفس المعنى، وأن ماقاموا به لا يتعدى سِوى التعبيـــر عـــن فكر زينون وإقلِيانت وإخريزيبـــة بعبـــارات أخـــرى. إذا كـــان صحيحاً، ما رُوِيَ، من أن بعض الشكوك اعترت كلٍ من زينـــون الطرسوسي وديوجِن حول دمار العالم بالتوهج العام، فيجـــب أن نُلاحِظ أن لا هذا ولا ذاك قد ذهب إلى الإنكـــار الصـــريح لهـــذه

العقيدة المهمة؛ لقد اقتصر الأمر على إبداء بعض التَحفّظات التي، ربما، تتعلّق بالبرهان أكثر منها بالنتيجة نفسها.

1.29 - الرواقية مبدأ فعّال.

هذه الاعتبارات تقودنا إلى التُسليم بأن الرواقية، في حقبتها الأولى، لم تكن اسماً توليدياً (Generique) يُستَخدم لِيجمع في نفس الفئة عقائد تبقى متمايزة، على الرغم من العلاقات الوثيقة التي تجمع فيما بينها، ولكن الاعتقاد المشترك بقبولها في البداية من عقول مختلفة كان لأجل تنميتها ثمّ للدفاع عنها. إن وحدة الفلسفة الرواقية ليست نتيجة بسيطة، إنها لا تُعَبِّر عن الحدّ المشترك التي انتهت إليه مجموعة متتابعة من المفكِّرين المستقلِّين. إنها، بالأحرى، تَظهَر كمبدأ فَعّال يَأمر ويستلزم الموافقة بدلا من أن يَتَوَقّف عليها. بكلمة واحدة، يظهر أن الرواقية هي لمعلّميها، اعتباراً من اخريزيبة، موضوع عقيدة (objet de foi) قبل أن تكون موضوع علم. إذا سَلَّمنا بصحة الكلمات المذكورة سابقاً فإن اخريزبة نفسه قد أتى إلى الرواقية، ليس لِوضوح البراهين التي تؤسِّسها، ولكن لِشعور إعجاب بفضائل إقلِيانت. ولكي يرتبط بالفلسفة الرواقية، اكتفى بأن يرى الشخص الذي يُعلِّمها؛ قال في نفسه: " عقيدة تُغذّي مِثل هذه الشجاعة وتُستَخدَم كقاعدة لمِثل هذه الأخلاق، لا يمكن إلاّ أن تكون جميلة وصحيحة، وعقائدها يجب أن يكون بالإمكان تأسيسها على حُجج، وأن الانتقادات التي تُناوِئها لا يمكن أن تكون سوى

سفسطات ليس إلا (ne peuvent être que des sophismes).

هكذا بدل من أن نتبع براهين لطروحات وطروحات لاستنتاجات عَمَلِيَّة كما يتطلب العلم، تَستَميلُنا في البداية الخُصوبة الأخلاقية للعقيدة، ومن ثم نطلب التعرّف عليها ونَنتهي بأن نَستَعلِم عن الإثباتات ونتفحّص القيمة.

1.30 – دور التعليم الفلسفي.

فضلاً عن ذلك، أليس فقط بِتَبنّي هذا السير السريع، استطاع التعليم الفلسفي الإضطلاع بالدور الجديد الذي يَظهر كما لو أنه مَفروض بسبب حالة العالم الهلنستي الاجتماعية والسياسية والدينية للعالم، في نهاية القرن الثالث؟ عندما كان استقلال المدن الإغريقية لا يزال قائمًا، فإن حياة البشر لم تكن مُستنفذة في الاهتمام بالمصالح المادية بل كانوا يَجدون في الوظائف السياسية ميداناً لنشاطهم، وفي التقاليد والعادات توجيهاً أخلاقياً. في ظروف كهذه، لم تكن الفلسفة – بمعنى من المعاني – سوى إضافة غير مجدية ولكنها رائعة un magnifique superflu، عمل شريف لِوقت الفراغ. ينتج عن ذلك أنها كانت معتبرة كبحث فردي له قيمة بحد ذاته وبصورة مُستقلة عن النتائج التي يمكن أن يقود إليها. على كل حال، فإن الأشخاص الذين كانوا يَنكَبّون على مثل هذه الدراسات لم يكونوا على عجلة لاستخلاص النتائج hâte de conclure؛ كانت تقاليد المدينة تُقَدِّم لهم قواعد مؤقتة للسير في الحياة، وأحكاما أخلاقية نهائية كانت بالكاد تنقصهم، وقناعة

فلسفية ثابتة يمكن أن تكون حينئذ، وبلا ضرر، الثمرة المتأخِّرة لسن النضج أو الشيخوخة، والنتيجة المصاحبة لأبحاث هادئة.

1.31 – الرواقية مرشِدة للعقل.

في الزمن الذي نَمت فيه الرواقية، كانت استقلالية المدن الإغريقية قد انتهت تقريباً. في مدينة آثينا الكبيرة نفسها كانت الحياة السياسية شبه هامدة، والوظائف العامة لم يَعد لها من أهمية فتساوت والأعمال البلدية الخسيسة. مع الاستقلال، خسرت التقاليد الأخلاقية التي كانت تستمد سُلطتها منها، ومعها أيضاً، الشعور الديني الذي – إذا وضعنا جانباً الخرافات الشعبية – يَظهر كأنه الحماس الوطني، يَفتر ويَتلاشى. في وسط هذا النوع من الفراغ بَقِيَت الفلسفة وحدها تَقوم بِدَور المرشد للعقل، تُعطي للحياة هدفاً وتفرُض للسُلوك قاعدة. لقد تمّ تمثيلها قديماً كَتَرف والآن تَظهر كمَلاذ ضروري؛ ولكن لا يُمكنها أن تملأ الوظيفة التي نَنتَظِرها منها، إن هيَ لم تقدّم نفسها سوى كمنهج وبحث، وإن كانت، للذين يأتون ويَطلبون منها أن تكون ملجأً، تَكتفي بأن تَدُلَّهم على الوسيلة لتَشييد مسكن. إنهم على عجلة من أمرهم لأن يخرجوا من الارتياب، ويفلتوا من التأثير الصاخب للرَغبات غير المنضبطة؛ إنهم يريدون أن يجدوا النظام والهدوء بأقصر الطرق. كم هو أسرع وأبسط وأضمن – ظاهريًا على الأقل – أن نرجع إلى معارف أولئك الذين عَرِفوا اكتشاف الوسيلة التي تُعطي لحياتهم اتجاهاً متيناً وثابتاً، بَدَل أن نُفتِّش عنها بأنَفسنا وسط قلق وخوف

دائم من الوقوع في الخطأ ! هكذا الفلسفة مَـدعوَّة لِتَحـلّ محـل التقاليد الأخلاقية والدينية، وأن تتَّسِم تـدريجياً بـنفس الصـفات والميول التي تَقوم مقامها، تفـرض نفسـها بالإعجـاب والثقـة، وتصبو لتُصبِح إيماناً. كذلك، بالنسبة إلى النشاط السياسي الغائـب الآن، وللتناحر الشديد بين الأحزاب المنحلة حالياً، فإن المـدارس الفلسفية سَتستْبدِل مواضـيع دراسـات بـأُخرى هامـة أيضـاً، وصِراعات أخرى ليست أقلّ اضطراماً، أي أنها لا تَبلُغ هَدَفها إلاّ بمحاكاة ما تَحُل مَحلّه، هذا يَعني بأن تَنْتَظِم في فِئات مَرصوصـة كما كانت الأحزاب السياسية.

1.32 - تَحوُّل المدارس الفلسفية.

قديماً، كانت المدارس الفلسفية مراكز بسيطة لنشاط ثقافي، مراكز إشعاع حيث كل واحدٍ يأتي لِ - يُشعِل مِشعله، وبالتالي يَتوجَّـب عليه المحافظة على تألقه. لقد أصـبحت الآن جمعيـات دائمـة، أحزاباً ثقافية وأخلاقية فعلية يُستَحسَن أن يبقى الإنسان أمينًا لهـا، فمن المُخزي هجُرَها بعد أن يكون قد انضمَّ إليها. أن يتعلم أحدهم الرواقية لا يعني فقط أن يوافق على عقيدة زينون، إنه يعني كمن انتَسَب إلى طائفة؛ يَعني أن يَشعُر بأنه مُرتَبِط بعلاقة التضامن مع كل من يَتَشَرَّف باسم رواقي، وأن يَتَضامن معهم في الدفاع عـن نفس المبادئ وفي الهجوم على نفس الخصـوم. الآن، الفيلسـوف رئيس المدرسة يَدُبّ حماساً في المناقشة يُعادِل الحماس الذي كان يُذكيه قديماً الخطيب - رئيس الحزب - من على المنصّـة. إنـه

يبذل جهداً للدفاع عن عقيدته ويُفحِم خصومه، العنف الجائر حيناً والفطنة المُراوغة أحياناً كانت تُستخدم قديماً لاستمالة حظوة الشعب والاستيلاء على السلطة. صحيح، أن اخريزيبة قد ذمّ مثل هذه الأساليب؛ وتَعجَّب بأن يرى الفلاسفة يستعملون في مُنازعاتهم أعراف المُماحَكَة؛ فذكَّرَهم بأن هدفهم ليس نصر قضيَّتهم إلى حدٍّ كبير، بقدر ما هو نصر الحقيقة. " قال: عندما نَعرُض عقيدة خصمٍ ما يجب أن نُظهِرها على أفضل وجه وليس أن نُضعِفها أو نحقِّرها. " أكثر من ذلك، لقد صادف بعض المرات، في شبابه، أن جعل سلوكه يَتطابق بهذا المقدار مع هذه القاعدة العادلة؛ ومنح نفسه السرور المرهف بأن يُبَيِّن للذين يُهاجمونه، كيف يَجِب أن يَتَصرَّفوا. القوة والمهارة التي عَرض بها بعض الاعتراضات والتي من ثم تَقَدَّم لدَحضِها سَبَّبت له لاحقاً تهكُّماً قارنْياد الساخِر. مُوَجِّهاً كلامه إلى اخريزيبة بِضَرب من التَشْخيص الهزلي: " سيِّئ الحظ، قال له قارنياد كقول أندورماك لِهكتور، جَسارَتُكَ ستُهلِكُكَ. " لقد أصبح إخريزيبة نفسه مع السنين أكثر حِنكة، واعترف أنه لم يحترس كفاية بسلوكه هذا. في مقاطع أُخرى، يوصي بالحذر عند عرض النظريات المناوئة؛ وبتعرية هذه النظريات نفسها من كل ما لها من خصوصية، وبتَجنُب إعطائها مظاهر جميلة بحيث أن السامع المُضلَّل لا يَعُد قادراً أن يَفهَم قوَّة التحليلات التي تَدحَضها.

1.33 - الإخلاص.

كل هذا الحذر والحمية ضد الهجمات الآتية من الخارج، تَفتَرِض، على ما يظهر، تَقيُّداً دقيقاً بِالنظام داخل المدرسة نفسها، وعقيدة مُحدّدة بِوضوح في نتائجها وغاياتها الرئيسية، وقناعات حافلة شديدة الحذر مَيّالة لأن تفضح بِتَسمِيات مُستخِفّة جميع محاولات الانشقاق. عندما تُصبح هكذا عقيدة تُراثاً مُشتركاً ومُحافَظاً عليه بحرصٍ شديد لمجتمعٍ قَوِيّ التَكوين، لا يمكنها إلاّ أن تأخذ صِفة الثبات التي تَسمح لها باجتياز القرون دون أن تتحمل تعديلات حَسّاسة، بحيث تُحيل إلى دور مُتَرجِمين أو مُمتَدِحين جميع أولئك الذين - بعد أن كانوا قد قبلوها بجملتها - يَشرعون بتعليمها، بكل الوسائل. كل رغبةٍ تجديد في العقيدة مَكبوتة باعتناء من قبل جميع الأعضاء المتضامنين وخاصة رؤساء هذا الجسم المُنظَّم، إذا تَولَّدت شكوك على بعض النقاط الأساسية في ذهن أحدهم، لا يَقرّ بها بسهولة؛ إنه يعزم النية بصعوبة على التعبير عنها بكل قوّته، إنه يَخشى أن يُحزِن أصدقاء أو أن يَهُزَّ أجزاء أخرى من العقيدة يشعر بأهميتها وبجمالها. كل إخلاصه وكل جَسارته تَقتصران، في أكثر الأحيان، بأن يُعارض صحة البراهين المعطاة حتى الآن، إنهم لا يذهبون إلاّ نادراً لنُكران النتيجة، بشكل صريح.

1.34 - الحفاظ على الرواقية.

جميع هذه الاعتبارات تسمح لنا، منذ الآن، أن نَتوقَّع بأنه عند مرور الفلسفة الرواقية إلى العالم الروماني، لم يطرأ على عقائدها

تعديلات هامة بكل ما في الكلمة من معنى، وأن الإيمان الفلسفي لزينون ولإخريزيبة سيكون أيضًا إيمان فانِطيوس وسِنكا وإفيقطِط. ولكن، لنُرجئ إلى - ما بعد - الفحص الخاص لهذا السؤال الأخير. ، يظهر أننا على حق لنؤكد أن الرواقية - أثناء حقبتها الإغريقية الصرف - تَحْمِل سِمة وحدة عقائدية تسترعي الانتباه. يَنتج عن ذلك، أننا بعرضِنا فلسفة الرواقيين الأوائل كنظام وحيد، نحن لا نُفكِّر أبداً أننا نرزح تحت ضرورة مفروضة من جراء الوضع الحالي للنصوص، ولكن نحن نتكيَّف وِفقاً لما هو مطلوب من طبيعة هذه الفلسفة ذاتها. بَدل أن نجد أنفسنا أمام كمية مَحْدودَة من النتف المُشوَّهَة والشهادات الغامضة على الأغلب أو غير الكاملة، ومن يَشرَع بعرض العقيدة الرواقية، والذي سيكون، أيضاً، تحت تصرفه الكَوْمة العظيمة من الكتب الرواقية التي يُخبِرنا شيشرون أنها كانت مُنتشِرة حَول كاتون (Caton) في مَكتبة لُقُلوس (Lucullus)، سينقاد إلى عرض فلسفة الرواقيين الأوائل كنظام وحيد.

1.35 - فقدان المراجع وجوهر العقيدة.

بالطبع، لا نريد أبداً أن نقول أن فقدان هذا القدر من الوثائق لا يُشكل - لكثير من الاعتبارات - شيئاً مؤسفاً تماماً، إذ لو حُفظت إلى يومنا هذا كانت لتسمح لنا بتحديد أدق لبعض النقاط في العقيدة الرواقية ذاتها والتي - لقلة المعلومات - تركت مُبهَمة وغامِضَة؛ ولأمكننا أن نُكوِّن فكرة صحيحة عن نوع الفكر

والأسلوب والمهارة الجدليَّة لكل من هؤلاء الفلاسفة. كم من المواضيع نحن مضطرون للجوء إلى تكهنات غير مؤكدة بشأنها. نحن نعتقد أنه يمكننا فقط التأكيد على أن المعرفة الكاملة لكل هذه الأعمال لا تجعلنا نكتشف في الرواقية عدداً من الفلسفات على قدر عدد الفلاسفة. سنرى العقيدة نفسها التي – من دون أن تغيّر شكلها أو مظهرها، ومن دون أن تخسر هويتها الفردية – تَنمو وتَتقوّى مثل كائن حي في شكل من اندماج البراهين والتطورات المتتالية؛ وسنكتشف أن تنوع التفاصيل غير المتناهي تقريباً سيتكاثَف ويَتَوافق في نظام وحيد، قويّ التكوين. هذه هي الفلسفة التي، حسب شيشرون، تجيب المبادئ الأولى على النتائج الأخيرة، وكل ادعاء يجيب على جميع الادعاءات الأخرى التي سنحاول أن نعرضها في تَسَلسُل تَحليلاتها وفي الانسجام التام لنتائجها.

1.36 – اتفاق وتباين الرواقية الأولى والأخيرة.

كما أن ثمة سؤال حتى الآن لم يُجب عليه وهو أن نعلم إلى أي حدّ يوجد اتفاق أو تباين بين حالة الرواقية الأولى والأخيرة. هذه المسألة لا يمكن حلها إلا إذا تمكنا من تَحديد فلسفة الرواقيين الأوائل دون أن نستند إلى شهادة الآخرين، لذا فإننا لا نلجأ إلى تعاليم سِنِكا وإفيقطِط ومَرقص – أُرِل إلاّ نادراً وفي حال عدم توفر أية مصادر أخرى. إننا نجمع بعناية المعلومات التي يقدمها نفس الكُتّاب عندما يُعلنون بصراحة أنهم يَنقلون عقيدة الرواقيين

الأوائل، أو عندما يُعرِّفون بأنفسهم على أنهم مؤرخين؛ أما فيما يتعلّق بالتَفاسير التي يُعطونها باسمهم الخاص، فنحن نَجهَد أن نستعملها فقط بصورة ثانوية كلياً، إما لإكمال أو لإيضاح معلومات مُستَقاة من مصادر أُخرى، أو لمساندة تَكهُّن سابق أو لإملاء فراغ محدود ومشار إليه بوضوح. الاستشهاد النَصَّيّ من زينون وإقلِيانت واخريزيبة وشهادات المؤلفين، مثل شيشرون، آريوس ديديموس في إصطوبه وفي أوزِب، وبلوطرك، وديوجِن اللائِرسي وغاليان، تشير غالباً إلى أسماء المؤلفين الذين يُطلِعوننا على عقيدتهم والذين عندما يتكلمون عن الرواقيين عامة لا يمكنهم أن يتكلموا أو لا ينْوون أن يتكلَّموا إلاّ عن الرواقيين الأوائل: هذه هي المصادر التي سنستقي منها كل مُحتوى عَرضِنا تقريباً.

الفصل الثاني

الكائن

2.01 – دراسة الرواقية وتعريف علم الفيزياء.

يُعَرِّف الرواقيون الحكمة، التي تُشكل الفلسفة البحث عنها وممارستها، بأنها علم الأشياء الإلهية والأشياء الإنسانية. بقولهم هذا، لم يكونوا يريدون أبدًا، كما يخطر ببالنا للوهلة الأولى، أن نعتقد، أنه تضخيم غامض أو هو ثناء إطنابي؛ بل كانوا يُفكِّرون في إعطاء تعريف دقيق للفلسفة وتقسيمٍ صحيح للمواضيع التي تسعى لمعرفتها. إنهم كانوا يُكَرِّرون، فعلاً، التمييز الذي طالما أكّد عليه سقراط، وفي الوقت نفسه، يُعلِنون أنهم لا يريدون اختِصارها في الأشياء الإنسانية فقط، كما فعل سقراط، بل تتَناول أيضاً مواضيع الدراسة المسموحة والتي يُمكن للعقل البشري إدراكها. يقصد الرواقيون، ومعهم كل العصور القديمة، بـ"الأشياء الإلهية" كل ما هو خاص بعمل الآلهة، وكل ما هو موجود مستقلاً عن النشاط الإنساني. بمعنى آخر جميع الكائنات – بما فيها الإنسان

الذي لا يوجد أبداً من تلقاء نفسه - كل الطبيعة، وعلم الأشياء الإلهية يمكن أن نُسميها أيضاً باسمِ آخر دقيق: علم الطبيعة أو علم الفيزياء. مع أن الآلهة هي علة كل الموجودات بما في ذلك وجود الإنسان نفسه، سنفحص في ما بعد أنه يبقى لعلم الأشياء الإنسانية مواضيع خاصة؛ سنرى ما هي هذه المواضيع، وكيف تتعلق بالأشياء الإلهية وكيف تتميز عنها؛ يكفينا الآن أن نعلم أن علم الأشياء الإلهية هو علم كل ما هو موجود طبيعياً وبدون تدخل أي مهارة إنسانية.

2.02 - كيفية عرض الرواقية.

دون تردّد، نقرّر أن نبدأ عرض الفلسفة الرواقية بعلم الفيزياء. إذا أراد طالب مبتدئ التقدم لِدراسة الفلسفة، بكل سهولة وبأسرع وقت ممكن، يمكنه أن يواجه - كما واجه الرواقيون أنفسهم - بعض الصعوبات في اختيار المعلومات التي يُستحسن أن يبدأ بها الدراسة. ولكن مُهمَّتنا مختلفة تماماً: نريد أن نَعرض مجمل المبادىء والأفكار والنتائج التي تؤلف النظام الفلسفي الرواقي، في تسلسلها المنطقي وترابطها التدريجي. تَرتيب العرض، إذاً، يجب أن يَعكُس تَرتيب الأشياء نفسها، فما هو أول، بِحدٍّ ذاته، يَجب أن يُدرَّس أولاً، وإذا كان هنالك من حقيقة ظاهرة، فهي لأن البذور الأولى لكل الأشياء تأتي من عند الآلهة؛ ذلك ان النشاط الإنساني لا يمكن أن يُضيف شيئاً إلى الطبيعة إلا بالاستناد إليها. يَنتج عن ذلك، أن الأشياء الإلهية - بما أنها الأساس الضروري للأشياء

الإنسانية - فإنها واقعياً ومَنطِقياً سابقة لها، وبالتالي يجب أن تبتدئ دراستنا بعلم الفيزياء.

2.03 – المقصود بعلم الطبيعة.

أن نَمتَلِك علم الطبيعة لا يعني فقط أن نَستطيع القول بأية ظواهر يَتَكشَّف الكون لنا ومِن أية كائنات يَتألف، بل نستطيع أيضًا معرفة الأسباب التي - بمقتضاها - توجد هذه الكائنات وتحدث هذه الظواهر. في الماضي، قال أرسطو: أننا نَعلم عندما نَعرف الأسباب. الرواقيون أيضاً يَعتَرِفون أن الصفة المميزة لِلعلم هي معرفة الأسباب. لكنهم، حسب شيشرون، لا يكتفون بتعريف الفلسفة على أنها " دراسة الأشياء الإلهية والأشياء الإنسانية " بل يُضيفون أيضاً " دراسة الأسباب التي بموجبها توجد هذه الأشياء وتلك ". بما أن الطبيعة هي مجموع الكائنات، فكل كائنٍ هو - نوعاً ما - سبب في الكل؛ وأن الأسباب التي بمقتضاها كل كائنٍ هو موجود ككائن هي من المواضيع الأُولى التي يجب على علم الطبيعة أن يُعرِّفنا بها.

2.04– تعريف الكائن: المبادئ والعناصر.

أعطى الرواقيون للكائن تعريفاً أفلاطونياً بالتمام: إنهم يقولون أن الكائن هو الذي يَشتَرِك في الجوهر. وفي تركيب الكائن يُميِّزون بين المبادئ والعناصر. المبادئ هي أسباب الوجود الحالي وما هو عليه، والعناصر هي ما يتألف الكائن منها واليها ينحل. المبادئ اثنان: فاعل وإنفعالي، أحدهما هو المادة دون صفة،

والآخر هو الصفة التي تعطي للمادة شَكلَها. بالصفة تُعرَّف الكائنات وهي على ما هي؛ الصفة تَبُزُّ الماهيَّة أَو المادة مِثلَما تَبُزُّ الفاعلية الانفعالية؛ الصفة هي التي تُهيمِن في تَركيب الكائن. الوجود والعمل هما الشيء الواحد نفسه؛ فلا وجود للذي لا يَعمَل، للذي لا يُنتِج أي أثر؛ بالصفة وحدها يَفعَل الكائن، إذاً فالكائن هو على الأخص موجود بالصفة.

2.05 – الوحدة، الصفة، السبب.

علاوة على ذلك، كل كائن هو كائن فرد؛ بدون وحدة ليس من كائن؛ كذلك لا يوجد جسم، بالمعنى الحرفي، بدون مبدأ توحيد يجمع بين مادة غير مُحَدَّدَة ويَضْغط باتجاه مَركز وحيد، بل توجد مادة مُبعثَرة إلى أبعد حد بحيث تختلط، تقريباً، مع الفراغ غير المتناهي، لا جسم لها، ليست كائناً حقيقياً. إن الصفة، كمبدأ فاعل، هي – إذاً – هذا الذي بدونه لا يوجد كائن البتة؛ بيد أن هذا الذي، بدونه لا يمكن لشيءٍ أن يوجد، هو ما يَدعوه الرواقيون سَبَباً؛ يَظهر إذاً أن الصفة تَستجيب بِصورة خاصة إلى السبب؛ فهي التي تُؤثر حقيقة وتُنتِج الكائن وتُتمِّمه. هذا يَظهر بوضوح تام بحيث أن الكائنات لا تَتَميَّز ولا تُصنَّف بحسب طبيعة المادة، بل بالعكس فإن التَغيُّر في شدة القدرة الفاعلة وطريقة تأثيرها هي التي تَسمَح ببناء هذا النظام التسلسلي للكائنات حيث كل مَرتَبة تَحوي كل ما تَملُكه الفئة الأدنى منها، من شدة وقدرة، وتُبدي إضافة إلى ذلك فاعليّة جديدة أقوى وأكثر تَنوّعاً.

2.06 – الصفة وتدرّج الكائنات.

في الدرجة الأولى من سلّم الكائنات، نجد الأجسام الخام، مع ذلك فإنها تتمتع بنوعٍ من الوحدة، وتحتاج إلى جهدٍ لفصلها نظراً إلى أن مُختلف الأجزاء التي تُؤلفها مُتصلة ببَعضها البعض؛ كما تَتَمتَّع أيضاً بنوعٍ من الفاعليّة، فهي تقاوم الضغط، وإذا طرأ على شكلها تَبدّلٍ فإنها تُحاول أن تستَعيده؛ غير أن هذه القوة، هي في الوقت نفسه جاذبة ونابذة، فالأجسام مَدينة إليها بوحدتها وبالحفافظ على شكلها، إنها الصفة مُختزلة إلى أبسط عباراتها، وهي ما يَدعوها الرواقيون " عادة ". يأتي بعدها كائنات تظهر على التوالي بمظاهر مختلفة وبأبعادٍ متغيِّرة، ومع ذلك تَبقى واحدة ومُتماثلة. هذا يعني أن صفةً دائماً نفسها تسهر على تطورها، وتَقودها بنظامٍ خِلال المراحل المُختلفة التي تَتَتابع حسب قاعدة ثابتة. إلى هذه القدرة الفَاعلة التي بِفَضلِها تَخرج النبتة من البذرة تَتَغذّى وتَكبر، إلى هذه القوة التي تدفع النَسغ لِيَسري من الجذور إلى أطراف الأغصان، تُقوّي الجذع وتَجعله يَتَحمّل ثِقل الأزهار والثمار مهما ظهر هذا الجذع هَشّاً في بعض الأحيان. إلى هذه الصفة التي هي أكمل من العادة، يُعطيها الرواقيون، كما أرسطو اسم " طبيعة".

2.07 – الطبيعة والنفس.

الحيوان، كما النبات، مدين للمبدأ الفاعل الذي فيه أن يبقى نفسه منذ الولادة حتى الممات. إضافة إلى ذلك، إنه يملك الشعور والحركة التلقائية. صفته الخاصة التي لم تكن في البدء – أي عند

خروجه من البيضة أو انفصاله عن رحم أمه – سوى طبيعة، فهو يتلقى بتَركُّزِه ميزة جديدة تُصبح " نفسا ". منذ أفلاطون، تُعرّف النفس دوماً على " أنها هي التي تتحرك من تلقاء ذاتها "؛ غير أن الحيوان ليس حَيّا حقيقة إلا لأنه يتحرّك من تلقاء نفسه، إنه لا يُنتِج شيئاً إلا بتَنقّله، فالنفس إذاً هي الجزء المهيمن من كيانه.

2.08 – الكيفية مبدأ فاعل.

إذا أدخلنا على العبارات تغييراً طفيفاً فقط، إذا استبدلنا " صفة " بشكل وعمل، فإننا نحصل دون أي تعديل على عقيدة أرسطو الصافية. مع ذلك، فهي أيضاً عقيدة الرواقيين، ولكن عقيدتهم مُعتَبرة بصورة غير كاملة ومن إحدى وجوهِها فقط؛ يجب علينا الآن أن نَفحَص وُجهَة النظر الثانية، التي هي بمثابة الوجه الآخر (revers) للأولى. من المبدأين المتلازمين اللذين يشكلان الكائن نحن لا نعرف إلا الصفة، مبدأ فاعلاً. لِندَرُس الآن المبدأ الانفعالي.

2.09 – المبدأ الانفعالي والعناصر.

المادة، حسب الرواقيين، هي ما يتبقى من الكائن عندما نجرّده من صفته. إنها المادة غير المُحدَّدة التي تُعطيها الصفة شكلاً. إذا أخضعنا مادة الأجسام الموحدة المتواصلة إلى التقسيم الميكانيكي، حيث الأجزاء التي تُؤلِّفها مرصوصة بعضها على البعض الآخر بحيث لا تترك أي فراغ، فإننا لا نَصِل أبداً إلى أجزاءٍ لا تَنقَسِم. إن القِسمَة تَستَمر بالضرورة إلى ما لا نهاية، لأنه إذا كانت

القسمة ستنتهي، لكنا نَحصَل على أجزاءٍ من جسمٍ غير قابلة للقسمة، فهي إذاً ليست أجساماً. بإتباعنا هذه الطريقة، لا يوجد أي أملٍ لِلوصول إلى عُنصر بسيط. لكي نَصل إلى نتيجة – إن لم تكن مُماثلة على الأقل مُشابهة – يوجد وَسيلة أخرى أضمَن وأسرَع هي الإنحلال الذي يُفَكِّك الخلائط ويسير من غير المتجانس إلى المتجانس. العملية، من هذه الجهة، تسفر سريعاً إلى أجسامٍ من المُستحيل تَفكيكها. مهما كانت المادة التي نُفَكِّكها، فإننا نجد دائماً في تحليلنا النهائي عنصراً أو أكثر من الأجسام الأربعة التالية: التراب، الماء، الهواء والنار. هذه الأجسام هي إذاً عناصر جميع الأشياء، ذلك أننا ندعو عنصراً الذي منه يبدأ تركيب الأشياء والتي إليها ينتهي انحلالها.

2.10 – العناصر وتحولاتها.

غير أنه، يجب تجنب الاعتقاد أن هذه الجواهر مع كونها بَسيطة ونقية فإنها لا تتبدّل؛ إذ يمكنها أن تَتَحوّل بعضها إلى البعض الآخر، يكفي أن تَتوتر أو تتراخى، أن تتمدَّد أو تتكاثَف. النار بتراخيها تدريجياً تُصبح أولاً هواءً، ثم ماءً وأخيراً تراباً؛ وبتوترها من جديد فإنها تعود إلى حالتها السابقة باجتيازها نفس التغيّرات في الاتجاه المعاكس. هكذا فإن الاختلافات بين العناصر الأربعة لَيست مُطلقة، صعوبات لا يمكن التغلُّب عليها، كما يمكن أن نتوقع وكما فكَّر بذلك أمفدوقل Empédocle الذي، كان الأول من بين الإغريق، حيث صاغ عقيدة الجواهر الأربعة واعتُمِدَت

تقريباً في كل مكان في ما بعد؛ إن التمييز بين الجواهر ليس إلا نسبياً وانتقالياً. تَحت سطح التنوُّع غير المتناهي للأشياء، يَستَتِر التنوع المحدود لِلجواهر الأربعة، التي ليست نفسها إلا وِشاحاً تُدرِك من خلاله عين الفيلسوف الثاقبة جوهراً واحداً، هو، في حقيقة الأمر، نفسه دائماً وأينما كان، مُتنوعاً ظاهرياً بدرجات التوتر المختلفة. إن اسم عنصر لا ينطبق على التراب والماء ولا حتى على الهواء إلا بمعنى مُشتق وفرعي، أما بمعناه الحقيقي والحصري فإنه لا يُناسِب إلاّ النار، ذلك أن كل شيء يأتي من النار وإلى النار ينتهي.

2.11 – ميزات العناصر الفيزيائية.

بمجرد انفصالها عن المنبع المُشترك وقد تكوَّنت على حدة، يمتلك كل من هذه العناصر صفته الخاصة، أو بالأحرى يملك هذه المَزِيَّة الخاصة التي تُميِّزه وتُعلِن عن وجوده. التراب هو جاف وكل ما هو جاف هو بِسَبَب التراب؛ الرَطِب والماء يختلط أمرهما، كذلك الهواء والبرد، الحرّ والنار.

2.12 – موقع العناصر النسبي.

تتميز العناصر أيضاً بالموقع التبادلي الذي تأخذه بعضها بالنسبة لبعضها الآخر، كما تتميز بالمكان الذي تَشغُله أو تحاول أن تشغله. في المركز توجد الأرض، قاعدة، كلّ شيء يجب أن يَرتكز عليها، إنها نواة ثابتة حولها يتحرك كل شيء ويدور؛ على الأرض يَنتَشِر الماء أخف وأقلّ ثباتاً منها، ثم فوق الماء يوجد

الهواء أخفّ وعليه فهو أقل ثباتاً، دائم الحركة والهيجان؛ وأخيراً فوق الهواء توجد المنطقة المُحتلة من قبل النار، أَخف أيضاً من الهواء وأَسرع في حركاتها، ذلك أن لَمعان البرق يَصِل إلى أعيُننا قبل أن يصل صوت الصاعقة إلى آذاننا، مع أن الضوء والصوت انطلقا معاً من الغيم في الوقت نفسه.

2.13 – صفات العناصر.

في هذه التطورات الأخيرة حول العناصر ومواقعها وميزاتها الخاصة، لا يبتعد الرواقيون عن تعاليم أرسطو إلا قليلاً؛ ولكننا وصلنا إلى نقطة حيث يبدأ الاختلاف بالظهور أكثر فأكثر. العناصر – كما سبق ووصفناها – تدعونا من تلقاء نفسها أن نُقسِّمها إلى مجموعتين ليستا فقط مُختَلِفتين بل أيضاً مُتَقابِلَتين: فمن جهة، التراب والماء اللذان يتَّصِفان بالجُمود والقصور والانفِعاليّة؛ ومن جهة أخرى، الهواء والنار اللذان يَتَميّزان بقُدرتهما الحركية وحيويتهما. هكذا نجد من جديد بين العناصر التي تدخل في ماهية الأشياء تمييزاً مُماثِلاً للتمييز الذي سبق ووجدناه بين المبادئ التي بسببها يوجد كل شيء. إذاً، يمكننا القول أن التراب والماء يقابلان المادة، والهواء والنار يقابلان الصفة، وأن العنصرين الأولين يُمثِّلان المبدأ الانفِعالي والعنصرين الآخرين يُمثِّلان المبدأ الفاعل؛ ولكن العبارة ستكون غير كافية بالنسبة للرواقيين، فهم لا يكتفون بملاحظة التَشابُه بل إنهم يَعتقِدون بوجود تَماثُل.

2.14 – المهِمة الأساسية لِلصفة.

يَقول الرواقيون أن الصفة تعطي الشكل للمادة، والوحدة للأجسام الخام كما أنها تَحكُم وتُحرِّك الأجسام الحَيَّة؛ ولكن كل جسم حيّ أو خام بمادته موجود في الفراغ، يَشغل مكاناً ويَملُك بتعريفه عينه الأبعاد الثلاثة لِلمدى. غير أنه، لا يمكن أن يوجد مودة ولا عمل مُتبادل بين مبادئ مُتَغايرة بالكامل؛ إنها فرضية يعتبرها الرواقيون، كما سبق ورأيناها، بديهية أَساسيّة. إذاً، لكي تُعطي الصفة شكلها للمادة، يجب، بحكم الضرورة، ألاّ تَختَلِف عنها كما يَختَلِف غير الجسمي عن الجسمي وأن يكون مجال الصفة كمجال المادة؛ ممتدة أيضاً يجب أن تكون طبيعة النبات ونفس الحيوان. فضلاً عن ذلك، فإن الطبيعة والنفس لا يمكنهما – دون امتداد – أن يكونا سوى نقطة هندسية. بناءً عليه، كيف يمكنهما أن يتواجدا في جميع أجزاء الأجسام التي تحكمهما وتديرهما؟ إذاً سيكون امتداد النفس أو الطبيعة أَو العادة البسيطة مساوياً لامتداد المادة، وستكون جسميَّة مثل المادة. في جميع العناصر التي، باتحادها تشكل كائناً، تدخل الصفة كجزء متمّم. ليس فقط كل كائنٍ هو جسم، ولكن كل ما في الكائن هو جسم. وعليه، فإن كل تغييرٍ في الكائنات، كل الخصائص التي تُبديها تَقتَصر على تَنَقُّلات، على تَركيبات لأجزاءٍ مادية. هنا يظهر أن الرواقيين هم بَعيدون كثيراً عن أرسطو وأنهم على وفاقٍ تام مع ديموقريط وإبيقور. مع ذلك

يجب أن نفترق عن هذه العقيدة التي تُدخِل الجمود والسُبات أينما كان.

2.15 – الفاعلية والحياة.

لكي نتعرّف إلى الفاعليّة والحياة ليس من الضروري أن نبحث خارج الجواهر المادية التي تؤلف كل شيء. أَلَم نلاحظ أن اثنين من العناصر اللذين بقابليتهما للحركة، وبخفّتهما، وبطاقة توترهما، مؤهلان وفي منتَهى الجَدارة لِيَلعَبا دور المبدأ الفَاعل في الأجسام؟ إن الاعتراض على أن تكون النار مبدأ وحدة، بسبب أنها تأتي على كل ما تلامسه، لا يُجدي نفعاً، ذلك أن الخاصة النارية التي نتكلّم عنها لا تعني فقط اللهب الذي يَفلت من مَحرقة، ولكن أيضاً – وبالأخص – هذا المبدأ الحراري الذي يَتَجلّى وجوده حيثما توجد حياة وحركة. أما في ما يتعلّق بالهواء، مَن مِنّا يَشُك في قُدرتِه عندما نَحبِسه في الأُرَب، إننا نراه ينفخها ويُقاوِم أقوى الضغوط؛ من يَتَجرّأ على نفي قوّة الهواء وحركته عندما نرى الرياح والعواصف، من شدة وقع الصَدمة التي تُحدِثها، تَكسر أقوى الأشجار مع أنها ليست سوى هواء مُتحرِّك؟ الكيفية في الأجسام، مبادئ وحدة وحياة، هي توتر من هواء يُغلِّفها وينفذ إليها، أو أرواح نارية تجوبها. هي إذاً باندماجها الصميمي مع الكتلة الجوهرية تتوَحَّد وتتحرّك، وتُعطيها العناصر الفاعلة الصفة والحياة، ولكن المهم أن نفهم جيداً الطبيعة الخاصة للخليط الذي به تُصبح مادة غير مَحدَّدَة هذا الكائن الحي أو ذاك.

2.16 – طرق اتحاد الأجسام.

يُميِّز الرواقيون بِعناية ودِقة الطرق المختلفة التي يمكن للأجسام أن تتحد في ما بينها. إن وحدة الأجسام، صلبة كانت أم سائلة، والتي لا تَظهر إلاّ بتَلامس سُطوحها ليست، ببساطة، سوى مُجرَّد تَجاوُر، وعندما تتداخل الأجسام بعضها في بعض وتتحد بكل كتلها بحيث تشغل تماماً نفس الإمتداد، فهي إما مزيج أو صهر أَو خليط. من طُرق الاتحاد الثلاثة هذه، الاثنان الأولان لا يقبلان إلاّ أجساماً سائلة؛ والأخيرة تنطبق في نفس الوقت على الأجسام السائلة والأجسام الصلبة. بين المزيج، من جهة، والصهر والخليط، من جهة أخرى، يوجد فارق هو أنه، في المزيج تفقد الأجسام المتحدة صفاتها الخاصة، كما في تراكيب الكيمياء الحديثة، بينما على العكس تحافظ الأجسام المتحدة على صفاتها الخاصة في الصهر والخليط. بهذا النوع الأخير يجب أن نُفسِّر اتحاد الجوهر مع الصفة. السوائل هوائية كانت أَم نارية هي التي تُعطي إلى الأجسام الخام الوحدة والتماسك، تُؤمن المحافظة على الأجسام الحيَّة، وتنفذ إلى كامل كتلة المواد الجوهرية التي تكوِّنها؛ إنها تتواجد في جميع الأجزاء، فالامتداد الكلِّي لإحداها يماثل الامتداد الكلِّي لجميع الآخرين؛ ولكن في هذا الإتحاد الصميم مع المبدأ المادي، لا تفقد الأجسام السائلة أي شيء من قدرتها على الحركة ولا من توترها؛ فهي تجوب دون هوادة المادة بفضل

حركة دائمة ومتناوبة من تمدد وتركيز، تنقل النشاط والحياة التي فيها إلى مجموع الأجزاء التي تشكل الجسم بكامله.

2.17 – أهمية نظرية الخليط.

يظهر أن الرواقيين عَلَّقوا أهمية كبيرة على نظرية الخليط هذه؛ ويظهر أنها حقاً من ابتكارهم فهي تَسِم تَفسيراتهم للكائن بسِمة مُميَّزة ومُبتكرة. بدون شك، من هنا فكَّروا أن يبتعدوا عن أرسطو وأن يُظهِروا تَفوقّهم عليه باستبدال الشكل الذي لا يُدرك وأسلوب عمله الذي لا يُفهَم بعوامل واقعيّة والتي، على الرغم من دِقتها الأساسية، لا تَعدو كونها حقائق مَلموسة وكما كل ما يَفعل، يولِّد نتائجه بالدفع والصَدْم. بهذا أيضاً، تَمَيَّزوا عن دِموقريط وإبيقور. بالنسبة لهؤلاء كل كائن يَتحلّل إلى عددٍ محدود من الذرات الصلبة غير القابلة للتجزئة؛ كل فعل، وكل تغيير يقتصر على تَقارب أو تَجاور جديد للذرات التي، لفرديتها، لا يمكن إختراقها. أما بالنسبة للرواقيين، فلا حدّ لِلتداخل المتبادل لِلعناصر؛ قابلية القسمة غير المتناهية لما يستجيب للمادة والدقة التامة لما يُنتِج الصفة تمكنان جِسمين أن يَتَداخلا الواحد في الآخر وأن يكون امتداد كلٍ منهما مماثلاً لامتداد الآخر بدقة تامة.

2.18 – الحركة في الملأ.

لايبنتز Leibnitz بِتَفحُّصه اعتراضات الخلائيين(Vacuistes) ضد احتمال حركة في المَلأ، كان رأيه أن هذه الاعتراضات مُحِقَّة إذا سلمنا أن الصلابة هي في صميم الأشياء، ولكن بالعكس

تَتوقف على أن تكون مُعتَبرة إذا كانت الصِفة الأساسية لِلعناصر هي السيولة. على ضوء ملاحظة لايبنتز القصيرة هذه، يمكننا القول أن مادية إبيقور تختلف عن تلك التي عند الرواقيين في أنها، بالنسبة لأحدهم، كل شيء صلب في الصميم وما السيولة إلاّ مظهر، بينما بالنسبة للآخرين (الرواقيين)، كل شيء هو سائل، والصلابة الظاهرة ليست إلاّ سيولة أقلّ. ما يُعزِّز هذا الرأي عندنا، هو أنه، طبقاً لرؤى لايبنتز، فإننا نلاحظ أن إبيقور مُنقاد للتسليم بوجود الفراغ، ذلك أن الحركة في نظره مستحيلة بدون فراغ. في حين أن الرواقيين الذين ينكرون، دون أي تَردُّد، وجود فراغ داخل العالم، لا يجدون أية صعوبة لتصور حركات في وسط كهذا ممتلىء بالتمام. صحيح أن الرواقيين ذهبوا في المنحى أكثر بعداً مما كان قد يسمح به لايبنتز، ذلك أن ذرات الأجسام – حسب رأيهم – التي تختلط لا تَزلق فقط بعضها على بعض، ولكن أيضاً تتداخل بعضها في البعض الآخر، بحيث يمكن أن يتواجد جسمان وحتى عدد أكبر من الأجسام في الحيِّز نفسه.

2.19 – خصائص نظرية الخليط.

مهما بدت مفارقة هذه القضية، فقد كان الرواقيون يُدرِّسونها بكل تأكيد؛ فالعبارات التي كانوا يستعملونها للتعبير عن وجود وتأثير الصفة في المادة لا تترك أي مجال للشك حول هذه النقطة. والذي يمكن أن يكون قد قاد تفكيرهم إلى هذا الرأي، دون شك، هي الملاحظة التي قالوا فيها أن جسماً ما نفسه يمكن أن يشغل

بالتناوب أمكنة أكبر أو أصغر، دون أن يكف عن أن يملأ بالكامل الحيِّز الذي يشغله. التوتر يزيد الحجم دون أن يدمِّر الوحدة والتواصل. إذا أضفنا إلى إناءٍ مملوءٍ بالماء عدة نقاط من عصير الشوكِران cigue، تأخذ هذه النقاط، في الحال، امتداداً مُساوياً لامتداد الماء، ذلك أن كمية مهما أردناها صغيرة، مغترفة في نقطة ما من الإناء، سيكون لها مذاق وخواص الشوكِران. ولكن لا يوجد أي مُبرِّر لكي نُسلِّم بوجود حدود لهذا الانتشار وإلى هذا النفاذ المتبادل للمواد؛ نقطة واحدة من الخمر مُلقاة على سطح البحر ستَنتشر في كل امتداد الأوْقيانوس. يمكننا أن نذهب إلى القول أنه، إذا كانت جميع المواد التي تؤلف الكون حالياً من طبيعة قابلة للإختلاط، لتداخلت في الحال بعضها في البعض الآخر، وأن حجم كل منها سيصبح مساوياً لامتداد العالم؛ هكذا تتواجد معاً جميع المواد في كل موقع من الفضاء المشغول من قبل هذا العالم، دون أن يكون هذا الموقع، لهذا السبب، مملوءًا بصورة أفضل مما يمكنه أن يكون الآن من قبل مادة واحدة.

2.20 – عَظمة نظرية الخليط.

هذه النظرية التي تستر عظمتها غرابتها هي النفي التام لِعدم تداخل المادة (أي استحالة وجود جسمين معاً في حيّز واحد). كانط يَتَكلَّم عن ميتافيزيقيين يَرهفون المادة حتى يصيبهم الدوار وينتهون بالتخيّل أنهم وجدوا جوهراً روحياً، ومع ذلك، له امتداد. هكذا هم الرواقيون على ما يظهر. من جهة، يَظهر أنهم يَشعرون

بشدة الضرورة لمبدأ غير المادة الصِرف. إنهم استشفوا أنه ليس دون سبب، وبغرض تفسير الكائن والوحدة، أن أدخل أفلاطون الأفكار، وأدخل أرسطو الشكل والعمل. لذا فهم يُميِّزون باعتناء المادة عمّا يُدعونه الصفة، وابتدأوا بتَحديد دَور راجح لهذا المبدأ الأخير. لكن، من جهة أخرى، يظهر أنه ليس بمقدورهم فَهم أن الذي لا امتداد ولا شكل له يمكن أن يوجد على نحو ما، وأن الذي لا يمكن أن يوجد ويعطى ببداهة حِسيَّة حتى ولا يُمَثَّل في الخيال يمكن أن يكون له تأثير فاعل، إنهم مُنقادون للتأكيد أن الصفة نفسها لها امتداد. الوحدة لا تبدو لهم كمبدأ، ولكن كنتيجة، فالوحدة ليس لها، بالنسبة لهم، من واقع إلاّ في التماسك والتواصُل؛ إنها تَنتج من حَذاقة وتوتر الجواهر النوعية كما التماسك نفسه والتواصُل.

2.21 – الصفة في الفلسفة الرواقية.

يقول خصوم الرواقية، " إذا كانت الصفات جسمية يكون فيها مُسبَقًا مادة خاصة بها وليست بحاجة أبداً لجوهر آخر كي تُمارس نشاطها. إضافة إلى ذلك، عندما نُسلِّم بوجود مادة بدون صفة، ألا يَقضي القِياس أن نُسلِّم أيضاً بوجود صِفة بدون مادة؟ ". يمكن للرواقيين أن يُجيبوا: نحن لا نَمنَح أبداً الكيان لمادة دون شكل. عندما نَتَكلّم عن مادة دون صفة، نريد أن نُشير إلى الحد الذي يظهر أنها تَتجه نحوه، لكن العناصر الخام لا تبلغه أبداً؛ كل مادة معينة وموجودة فعلاً تحتويها دومًا صفة ما. إذا قَبِلنا أن في

الأجسام الخام عناصر أخرى أكثر حركة وأكثر نشاطاً، غير التراب والماء اللذَين يُشكلان المادة، ذلك لأن التجربة تَدلنا على وجودها، بالإضافة إلى ذلك، لدى هذه الأجسام ترابط، وصلابة، وتوتر لا قُدرة لعطالة العناصر الخام الطبيعية تَفسيرها. بين المادة، كمبدأ انفعالي، والصفة، كمبدأ فاعل، نتحاشى أن نُنشئ معارضة جذرية، بل نَكتَفي باختلاف بسيط، وفقاً للبديهية الأساسية التي تُعلِن تنافي التأثير المتبادل والتباين الكامل.

الفصل الثالث

العالم

3.01 – وحدة الكائنات.

بعد أن فحَصْنا بصورة خاصة ما هو كل كائن ومِن أية عناصر يَتألف وأية مبادئ تُنْتِجه وتُكوِّنه، يَحسُن بنا، الآن، أن نأخذ في الاعتبار جميع الكائنات في آنٍ واحد، وأن نعمل على الإحاطة، بنظرة واحدة، بهذا المجموع الواسع التي تشكله، وأن نكتشف – إن أمكن – من أية طبيعة هو هذا المجموع العام التي تُؤلف الكائنات المختلفة أجزاءه الرئيسية.

3.02 – كمية المادة في العالم لا تتغيّر.

نلاحظ بداية أن مجموع المادة الذي يَدخل في تَكوين الكائنات هو كَميّة مُحدَّدة وثابتة. بينما المادة الموجودة في هذا الكائن أو ذاك تَنقص أو تَزيد تِبعًا للصفات التي تَحويها وتَسْري باستمرار كي تَستَجيب للأشكال بأنواعها المختلفة، فإن كمية المادة الإجمالية لا

يمكن أن تتغير. هذا هو المعنى الحقيقي الذي يَقصده الرواقيون والأقدمون كافة ويُسَلِّمون بفرضية: أن لا شيء يأتي مِن عَدَمْ ولا شَيء يَنحل إلى عَدَمْ.

3.03 – دور الصفة.

كمية المادة الموجودة هذه ليست، كما اعتقد إبيقور، غير محدودة ولا متناهية. كل ما هو موجود هو محدود؛ وَحده الفراغ le vide والفضاء l'espace واللاكائن le non - être هو لا متناه. ربما، إذا افترَضنا مادة دون صفة على الإطلاق، تَتَبعثَر في الفضاء اللامتناهي وتضيع في الفراغ؟ لكن المادة المُقررة هكذا ليست إلاّ تجريداً ما دام يَنقَصُها أحد المبادئ الملازمة للكائن. إنها لا تَصِل إلى الكائن إلاّ عندما تَتلقى صِفَة، وهذه، مهما كانت ضَئيلة، تَكفي لأن تُعيِّن وبالتالي تُحدِّد الإمتداد لِلمادة؛ إنها تَجمَعها قي وَسط الفراغ وتُعطي لِلمَجموع شَكلاً وحَجماً مُعيناً. إن وجود القدرة الفاعلة لا يحفظ المادة من التبعثر فقط بل يُغلِّفها ويَضغطها من كل جانب نحو مَركز وَحيد، بحيث أن في الكتلة السائلة التي تُشكِّلها لا يُمكن أن يَبقى أي فراغ. مجموع الكائنات، إذاً، يُشكِّل في الحقيقة كُلاً، كُلاً متواصلاً.

3.04 – عالم واحد أم عوالم مستقلة؟

إن كلية الأشياء هي بالتأكيد فريدة، ولكن إبيقور يُسلِّم أن الذرات، متداغمة، تُشكل جُملة أنظِمة مُستقِلة تُصبح عوالم بالقدر ذاته. إن الرواقيين، دون شك، كانوا في وضع لا يسمح لهم أن يَفهموا أن

مَجموعة من الكائنات يمكن أن تُشكل كُلاً كامِلاً ولا يكون – مع ذلك – إلاّ جزءاً من الشمولية الكُلِّيَة للأشياء، إنهم لم يَقبلوا أبداً وجود عدة عوالم.

3.05 – العالم كلّ متعاطف مع نفسه.

من وحدة وتواصل الكل الموجود وحده، يَنتُج لِلحال أنه ليس فقط أن لا شيء مُنعزِل، بل أن كل كائن مُتَّحِد مع جميع الآخرين. وبفضل التواصل، وبمجرّد أن يفعل ويتحرك كائن ما، فإن الكائنات التي تُلامِسُه أو تحيط به لا يمكنها، عملياً، أن تتأخر عن المساهمة في حركته، بل تنقلها بدورها على النحو ذاته؛ هكذا، ينتشر التأثير شيئاً فشيئاً ولا يتوقف إلاّ عند حدود العالم. وكما يُعبِّر كانط Kant فإن جميع الكائنات هي في عمل متبادل. الكل متآمر، يقول لايبنتز Leibniz والعالم يُشكل كلاً مُتَعاطِفاً مع نفسه.

3.06– العالم كلّ متماسِك عبر الزمن.

هذا التعاطف العام لا يَحدث فقط بين الكائنات التي توجد في نفس اللحظة، وأن مجموع العالم ليس فقط واحداً من الوحدة الساكنة للكائن المحض، بل يملك أيضاً الوحدة المُتَغيِّرة للكائن الحي الذي يبقى على ما هو في اجتيازه أطوار وجوده المُتنوِعة. فمن جهة، يوجد بين جميع الكائنات الخاصة رابطة داخلية تجعل من الكون كُلاً مُتماسِكاً ومُتعاطفاً، في كل لحظة من وجوده. ومن جهة أخرى، يوجد بين جميع الحوادث التي تَتوالى تسلسل بحيث يجعل

كلّ لحظة مِن حياة العالم مُرتَبطة بصورة غير قابلة للفسخ باللحظة المباشرة التي سبقتها من جهة وباللحظة التي تليها من جهة أخرى، وهكذا بالسِلسلة المُضاعَفة للحوادث السابقة واللاحقة، بالنسبة له.

3.07 – السببية العامة والحادث الطارئ.

تَخرج حالة العالم الحاضِرة من الحالة السابقة، وبدون هذه الأخيرة لما كانت لتوجد؛ غير أن الذي يُنتِج شيئاً، والذي لا يمكن لهذا الشيء أن يوجد بدونه، يُدعى سَببه؛ الحالة الحاضِرة تَجِد سَببها في الحالة السابقة، وأن الذي يربط جميع الحالات التي يمرّ فيها العالم بعضها ببعض، حسب تَرتيب تَتاليها، هو رابطة السببية العامة. لا شئ، إذاً، يَحصل دون سَبَب، حتى أتْفَه الحوادث وأَخَفّ حركة لِقَشّة غير مَرئيَّة. عبثاً، حاول إبيقور أن يَختزل، إلى أَصغر نِسبة مُمكنة، الانحراف الفجائي للذرة. كان بذلك يُناقض صراحة مبدأً لا يَحتَمِل أيّ استثناء. ليس لِلصدفة مكان في اللُحمَة المُحكَمة للحوادث الموحدة بالسببية؛ إن غُموض السَبَب يجعلنا نَشُك بِوجودِه، فالحادث الذي لا يَظهَر لنا سببه بوضوح نُسمّيه حادثاً طارئاً.

3.08 – لِسبب مختلف، نتيجةً مُختلِفةً وبالعكس.

لكن، رُبما لا يَكفي أن نَقول أن كل ما يَحدُث له سبب، يجب أن نُعبِّر بدقة خوفاً من تُعاود الصُدفَة وتَدخل خِلسَة مِن جديد بعد أن نَكون قد نَفيْناها مِن العالم. إن العلاقة بين السبب والنتيجة هي أن

كل تغيير في السبب يفترض تغييراً مقابلاً في النتيجة وبالعكس، وكون السبب على ما هو، لا يمكن للنتيجة أن تكون على غير ما هي. بهذا الشرط فقط، تَزول الصُدفة تماماً، وتُسيطِر السَبَبِيَّة كَسَيِّدة محدثة التَتابع الطويل لِلحوادث، وفقاً لترتيب صارم يُسَمّيه الرواقيون والديانة الإغريقية القديمة بالقدر [fatalité] أو القضاء [destin]. منذ الآن، لا توجد فوضى في العالم؛ كل شيءٍ في مكانه، كل شيءٍ يَحصَل في وقته، إنه لا يكفِ القول أن العالم يُشَكِّل وحدة جيِّدة التَنظيم، بل يجب أن نُضيف إنه النظام بعينه.

3.09 – البَلبَلة نتيجة عدم التعيين.

مع اعتِرافه بترتيب وتعيين المجموع، حاول أحد تلاميذ أرسطو أن يُدخل مبدأ عدم لزوم الوجود في تَفاصيل الحوادث. قال: " إهمال عَرضي لِلخَدَم لا يُدَمِّر الترتيب الجيِّد لِلبيت ولا يُعرِّض ثَروة سيِّده لِلضَّرر ". يُمكن أن يُجيب الرواقيون ليس الأمر هكذا في كُل مُنسجم تماماً مِثل العالم. إن عَدم التعيين في نُقطة خاصة تَفتَرِض عدم التَعيين في نقاط أخرى قبلها، تَنشر حولها وبَعدها نَتائِجَها غير المُعيَّنة، وتُدخِل البلبلة والحيرة في المجموع كُلِّه. لكي نرفع بعض الإلتباس في تفصيل الترتيب والضرورة العامة للمجموع، يجب أن نعتبر ترابط الكائنات العام مُنحَلاً، وأن نتصور العالم كقَصيدة رَديئة لا وُحْدَةَ لها. لو رأى أرسطو أن أقل احتمال هو بهذا الثمن، لكان ممكناً ألاّ يقبل بوجوده.

3.10 – صفات الله وسلطة القضاء والقدر.

يُسرّ الرواقيون بإعجاب بِسُلطة القَدَر التي لا تُقهر، فهي تَقود من يَتنازل، تَجرف من يُقاوِم، تُرْشِد العالم عِبر الزمن، وتقود جميع الكائنات نحو نهاية واحدة. يقولون إنها الشريعة المشتركة التي لا تُنتَهَك أبداً، المُتَّبعة دَوما، طوعاً أو كُرهاً، جاعلة مِن الكون مَدينة مُتمَدِّنة تماماً. إنها المَبدأ المسيّر le principe dirigeant لهذا العالم الواسع؛ إنها الرئيس الذي يُهَيمِن ويَحكُم جميع الكائنات. إنها أيضاً العقل الذي يُرتِّب جميع الأشياء بنظام ودِراية ويُقيم التناظر في كل مكان ويَنشُر الجمال ويَجعل مِن الكون لوحةً في مُنتَهى الرَّوعَة. إنها الفكر المتبصِّر والحكيم، إنها العِناية Providence التي تَبقى مستيَقِظة على الدوام للمحافظة على الكائنات، تَجعل مِن البَعض وَسيلَة حياة للآخرين، وتُخضِع الجميع لِنهاية أخيرة ليست إلاّ هي نفسها؛ بكلمة واحدة، إنها مبدأ الفَاعلية الشاملة، وكل ما عداها، بالنسبة لها، ليس سِوى انفِعالي؛ إنها الصفة والكائنات الأخرى تُشكل المادة، إنها النفس والكائنات الأخرى تُشكل الجسد. لكي يختَصِروا كل هذا الشرح ويُصيغوا النتيجة التي تُستَخلَص منها، كان بوسع الرواقيين أن يستَعيروا لُغة أرسطو المُتَّزِنَة والمُعبِّرة وأن يقولوا: " هذا القَدَر، هذه الشريعة المشتركة، هذه العناية، هذا العقل الكُلّي، نَفْسُ العالم هذه، كل هذا لا يَتوَقَّف فقط على الله، ولكن هو الله نفسه ". حقاً إنه الله، إنه ليس إله خاص كما يمكن أن يكون أحد هؤلاء الذين تُكرّمهُم الديانة الشائعة، ولكن

هو الكائن الإلهي بكامله وجميع الآلهة الأخرى لا يمكن أن تكون إلاّ أجزاء، إنه القدرة الإلهية الشاملة التي يُمكن أن تَتلقى أسماء مُتعدِّدة حَسَب الأوساط التي تَفعَل فيها والأعمال التي تُنتِجها، ولكنها في جوهرها وحيدة وعلى الدوام نفسها. اليونانيون جميعاً يَعرفون هذا الإله الأسمى، وعِندما يدعونه زَفَس Zeus أو دِيا Dia [كان مفهوم زَفَس Zeus أو دِيا Dia هو الإله الأسمى الذي يتوِّج مجموع الآلهة المتنوعة الموجودة تحت أسماء شتى في مختلف النواحي اليونانية.] فإنهم يُعطونه اسما يُناسِبه، فهو سبب وجود الأشياء ومصدر حياتها ونهايتها الأخيرة. ولكن إذا أردنا أيضاً أن نعرف بصورة أفضل كل سُمو المبدأ الإلهي، يجب علينا أن نُضيف تحليلاً جديداً للاهتمامات التي وضعناها في اعتبارنا. الله، كما رأينا، هو المبدأ الفاعل الوحيد؛ وبما أنه حَسَب الرواقيين لا شيء يوجد إلاّ الذي يَفعل، فالله وَحدَه يوجد حَصراً، ويمكن أن نقول أن الله هو الكُلّ في العالم. ولكن الجزء هو بالضرورة أقلّ مِن الكُلّ وأن لا شيئاً مما يوجد في الجزء لا يُمكن أن يَنقص مِن الكُلّ؛ مِن هنا يَنتُج بوضوح أن الله يَملك جميع الصفات التي توجد في الكائنات الفردية. أكثر من ذلك: الكُلّ، العالم، الله [هذه العبارات الثلاث يمكن أن تُستَعمل على السواء] هو أفضل وأكمل ما في الوجود، وبواسِطة العقل لا يمكن أن نُقارِن الكُل إلاّ بأجزائه الخاصة، ولقد رأينا أن الجزء هو بالضرورة أقل جودة من الكُلّ. لكي نَعرِف إذا كان الله يَملُك صِفةً مِن الصِفات، يَكفي

أن نَتَساءل، من أجل كل صِفة مُمكِنة، إذا كان مِن الأفضل أن نَملُكها نحن أم لا، وأنه حَسَبَ الجواب الذي نُعطيه يُمكننا، دون أيّ وَجَل، أن نَجزُم أن الأفضل يَخُصّ الطبيعة الإلهية أو نَنفي الأقل جودة لعدم تَناسبه. إنه لمن المُستَحسَن أن نكون سعداء من ألاّ نكون، الله إذاً سعيد؛ العلم أفضل من الجهل، وعليه لا شيء يخفى على المعرفة الإلهية.

3.11 – الصفات ليست مِهَن.

الميغاري الِكسينوس Alexinus وفلاسفة الأكاديمية الجديدة حاولوا أن يَسْخَروا من هذه الحُجَّة الدقيقة التي لم يَقدروا على مهاجمتها إلا مُوارَبة. قالوا: " من الأفضل أن يكون المرء نحوياً من ألاّ يكون، إذاً الله هو نحوي". إنه من السهل على الرواقيين أن يجيبوا أنه، إذا كان المقصود من كونه نحوياً هو ممارسة مِهنَة، فإن الفرضية الأولى هي أبعد من أن تكون أكيدة، ويمكن أن نرفض النتيجة؛ وأما إذا كانت صفة النحوي تدلّ فقط على امتِلاك بعض المعلومات، فإن الفرضية الأولى تُصبِح بديهية ويجب أن نَقبَل النتيجة: الله هو ويجب أن يكون نحوياً؛ ولكن مع هذا التَمييز لا يَعُد لِلفرضية المَظهَر المُثير لِلسُّخرِية التي أرادها البعض. إذاً، يَبقى صَحيحاً رَغم الاعتِراضات، أن الله يَملُك في ذاتِه كل ما هو جَيِّد، ولا يُمكن لأيّ شَرٍّ أن يُعكِّرَ صَفاء جَوهرِه، إنه بكلمة واحدة الكمال بعينه.

3.12 – فكرة الله في مختلف المدارس.

يُعبِّر أفلاطون عن فكره بصورة مختلفة؛ إنه يقول إن الله هو فِكرة الخير أو أيضاً إنه الخير بحد ذاته؛ ولكن هل يُمكننا أن نتجاهل أن الفارق هنا لا يوجد إلاّ في الألفاظ؟. منذ قليل، دفعنا كَلام الرواقيين لأن نفكر بأرسطو في مماثلة غامضة وبعيدة. إن إمكانِيَّة الغَلَط هنا مُستَحيلَة. مع أفلاطون، نحن فعلاً في القُمة العليا التي تقودنا إليها الطريقة الجَدليَّة؛ ولكن سنرى أن الرواقيين لن يتأخروا كثيراً فوق هذه الأعالي، إنهم يَخشون – على ما يظهر – أن يَنقَصُهم النَفَس وهم في عَجَلة من أمرِهم لِلنُزول إلى وَسط أكثر مُلاءَمة لِلتَّنفُّس. يَبقى أن نتفحص كيف يُؤثر هذا الجوهر الإلهي الذي اعتبرناه لذاته في العالم الذي نراه، وبأية طريقة يُغيِّره ويُديره. في هذه الأبحاث الجديدة سَنَرى أن الرواقيين يَبتَعِدون بسرعة عن أفلاطون وأرسطو ليقتربوا من هِراقليط.

3.13 – الصِفات جسمية.

كل ما يوجد هو جسم؛ بناءً عليه إذا كان الله موجوداً، فلا يمكن أن يكون إلا جسمًا؛ مع ذلك، كونه لا جسمي، كيف يمكنه أن يُؤثِّر على جميع الأجسام التي تؤلف العالم؟ مثلما أن الصفات: عَادة أو طَبيعة أو نَفْس، التي تُعطي الأجسام الشكل والوحدة هي نفسها أجساماً لا تتميَّز عن المادة التي تشكلها إلاّ بلطافتها. كذلك الجوهر الإلهي هو بالضرورة جسمي؛ ولكن يجب أن يكون أكثر

فَاعلية وأكثر نفاذاً وأكثر تَوتُّراً من المادة المُوَحدَة والمُدارَة من قِبَلِه، إنه أكثر انتِشاراً وأكثر تَوزُّعاً. غير أنه لا جِدال في أن النار – وعلى الأخص الأثير وهو القسم الأنقى منها – هو بين جميع العناصر الأقوى بتوتره، والأسرع بحركته، والأكثر نفاذاً بصفته التي لا يمكن القبض عليها نظراً لحذاقتها. الجوهر الإلهي إذاً هو النار، والله يُهَيمن على المادة الكليَّة باختلاطه معها بهذا النوع من الاختلاط الذي بِموجِبه تتحد المواد صميمياً دون أن يمتنع التمييز بينها، وتدخل بالكامل بعضها في بعض بالرغم من أن كل منها يحتفظ بخصائصه المميِّزة.

3.14 – الجوهر الإلهي وحيد.

هكذا، النار الإلهية تسري في المادة، تَنفذ إلى كل الأشياء، دون أن تخسر لا استِمرارِيَتها ولا وحدتها ولا تَوتُّرِها الجَوهَري. إنها منتشرة في كل مكان؛ بكمية أكبر هنا وأقل هناك، والملاحظة تسمح لنا بالتحقق من حضورها الشامل. إنها في الأرض كما تُبرهن عليها الشرارة التي يكفي لصدمة كي تستخرجها من عروق حجر؛ إنها في الماء المدين بسيولته لها، حيث أنه يَتصلب عندما يَفقد حرارته ويَحدث البرد فجأة؛ إنها في أكثر العناصر بُرودة، في الهواء، حيث تتراكم الغيوم التي منها يَلتمِع البرق؛ أخيراً إنها تَعمل على إنْبات الزرع وإحياء الحيوانات، ذلك أن الحَبَّة تَسخُن عِندما تَنبَعِث البُذَيرَة وأن بُرُودَة الجُثَّة هي الإشارة الواضحة على فُقدان الحياة. هذه النار التي تَنفُذ إلى كل امتِداد

المادة، هذه النار المُحيِيَة المُتَفننَة التي تَعْمَل بنظام ومِنهَجيَّة في تكوين الأشياء، إنها بالنسبة للرواقيين الجوهر الإلهي الحقيقي الوحيد.

3.15– فَحوى الحياة الإلهية.

عَقلٌ هو الله، دون شك، ولكن هذا العقل ليس أبداً فِكراً بسيطاً عاقِلاً يَقتصر على تنسيق ومقارنة مفاهيم؛ إنه ليس فكرة الأفكار l'idée des idées، ولا هو فِكْر الأفكار la pensée des pensées، إنه بالأحرى كالبذرة التي تحوي في داخلها بذور كل الكائنات الخاصة. عِبر مراحل مُحدَّدة في مُدَدِها وتَرتيبها، يُنمّي هذا العقل البذري تدريجياً التَّنوُّع الذي يَختَزِنه؛ ثم رُويداً رُويداً، وباتِباع مَسار عَكسي، يَمتَص جميع الكائنات التي كانت قد خَرجت مِن ذاته. إن فَحوى الحياة الإلهية تَكمُن في هذه الحركة المُتناوِبة والمُتجَدِّدة باستِمرار مِن تَوسُّع وانكِماش، حيث أثناءها يولد ويموت تَنَوُّع العالم المُنَظَّم؛ ولكن من المُناسِب أن نَفحَص بتَفصيل أكثر التَغَيُّرات التي تطرأ على العالم مُنذ اللحظة التي خَرج فيها من البذرة الإلهية حتى اللحظة التي يَنحَلّ فيها.

3.16 – الطوفان العام ونشوء القارات.

في الأصل، تشغل المادة الكلية المتوترة بانتظام بالنار الإلهية والمُمتَصَّة فيها حيِّزًا فسيحاً من الفراغ غير المتناه. ولكن استرخاءً يحصَل في القسم المَركَزي من هذه الكتلة النارية التي تَخبو تَدريجياً وتَتَحوّل إلى هواء؛ وباستمرار التراخي يتكاثف

الهواء ويتحول إلى ماء، فَيحصَل طَوَفاناً عاماً. عِندها يَبدو العالم كأنه بحر بلا قاع ولا شواطئ، ولكن في هذا البحر يَكْمن أَمَل العالم. بالفعل، بينما تركد في مركز الكتلة السائلة أكثر جسيمات العنصر الأرضي أهميّة، تتصاعد من السطح دون توقف أبخرة ساخنة لا تَلبَث أن تُشكِّل فوقها مناطق من الهواء والنار مُنَضَّدة فوق بعضها البعض. في حين أن النواة الأرضية تزداد أكثر فأكثر، وتَتَوصَّل الأجزاء البارزة إلى الظهور؛ فإن البحر، وبِنتيجة التناقص من جراء الترسبات الداخلية المُتعاظِمة دوماً، من جهة، والإنبعثات الخارجية من هواء ونار من جهة أخرى، لم يَعد (البحر) يَكفي لِتغْطية كل سطح الأرض فينسَحِب نحو الأجزاء الأكثر انخِفاضاً تاركاً قارات شاسعة مَكشوفَة.

3.17 – التوتر والطبقات الكروية.

في الوقت نفسه، تَغيرات كبيرة تكون قد حصلت في مناطق الهواء والنار. الأبخرة التي تَنبَعِث من البحر تَصعد أولاً، وتَرتَفِع عالياً ما استطاعت في خَطٍ مُستقيم، وتزداد ارتفاعها هذا طرداً مع ازدياد خفَّتها. هكذا تَتَشكَّل سِلسلة دوائر مُتَتالية أو، بالأحرى، سلسلة طَبقات كُرَوية مركبة بَعضها فوق البعض، حيث يَزداد لطافتها وتَوترها باطراد دائم من الطبقة الكروية الأقرب إلى المركز إلى الطبقة الكروية الأبعد. عندما تصل إلى المنطقة التي لا تسمح خِفّة كُلٍّ منها بِتَخطّيها، فإن الأبخرة الهوائية أَو الناريَّة هي أبعد من أن تكون قد استنفذت فاعليتها الأساسية، لكنها غير

قادرة على صَرفِها باستمرارها في الصعود المستقيم، لذا تَبدأ بصرفها في الحركة الدائرية، شكل الحركة الوحيد الذي لا يزال ممكناً. كل الدوائر السماوية هي إذاً مُنَشَّطة بِحركة دَوَرانية ويجب أن تَنْزلُق بعضها على بعض، ذلك أن الجواهر التي تملأ كل طبقة ليست نفسها، فمن الضروري أن تكون سرعة دوران كل منها مختلفة عن غيرها. في المقابل، ونظراً إلى أن المادة التي تَشغل كل دائرة من الدوائر السماوية هي متجانسة، فإن السرعة نفسها تُحَرِّك جميع أجزاء كل دائرة في الوقت ذاته.

3.18 – تَكوّن الأجسام السماوية.

غير أن النار الإلهية تَسري بوُفرَة أكثر أو أقل عِبر كل هذه الكرات، ضامنة تماسُكِها ومُنظِّمة حَركاتها؛ هذه النار لا تَنتَشر فقط في مدى كل المناطق السماوية، ولكن أيضاً في كلٍ واحدة منها حيث تَتَركَّز في بؤرة، حتى أنها تتركَّز في واحدة منها بعدد أكبر من البؤر الضوئية. هكذا تولد النجوم التي إذا صَحَّ القول هي كالنفوس وكالمبادئ الحاكمة للدائرة السماوية التي تُنظِّم حركتها؛ مُكَوَّنة من جوهر إلهي، إنها الآلهة المنظورة التي، وَحدها، تَحيا وتُسود في مناطق السماء.

[هذه التفسيرات ترجع إلى حالة العلوم وخاصة الفلكية منها، في بداية القرن الثالث قبل الميلاد.]

3.19 – النجوم الثابتة والكواكب.

من بين جميع هذه الكرات، الأخيرة منها، تلك التي لا تَقدِر أعيننا أن تبلغها، ولا تَقوى أن تُولِّد أيّ نجم خاص، ذلك أنها مَملوءة بِكامِلِها بأنقى ما يَكون مِن النار، والأثير المُتَوَهِّج، وتُشكِّل، إذا صحّ القول، مِثل نجم واحد مُتواصِل. في الكرة الأدنى مباشرة، لا تزال النار الإلهية موجودة بوَفرَة تَتَجَمَّع من كل الجهات في نقاط عديدة مُختلِفة هي كذلك نجوم، وبما أنها توجد مُنتشِرة في نفس المنطقة، فإن نفس الحركة تَعصُف بها جميعها؛ وعليه فإنها تحتفظ بنفس الموقع في ما بينها، تفصلها عن بعضها البعض، على الدوام، مسافات غير قابلة للتغير، من هنا تَستَحِق اسم النجوم الثابتة الذي نعطيه لها. حالما نُغادر سماء النجوم الثابتة لِنَنزِل إلى الدوائر الأدنى يُصبِح تواجد النار أقل بكثير؛ الجَوهَر الناري المُنتَشِر في كل كرة لا يعود بمقدوره أن يُشكِّل إلا كوكبا واحداً؛ هكذا تولد في الكرات المختلفة والمتقاربة أكثر فأكثر من الأرض [كانت الأرض في تلك الأيام تعتبر مركز العالم]، زحل والمشتري والمريخ وعطارد والزهرة والشمس والقمر؛ يجب أن نلاحظ، أيضاً، أن الكواكب التي تشغل الدائرتين الأخيرتين وَجَبَ عليها أن تَستَمِدَّ من المنطقة الأرضية قسماً مِن مادتها. بما أن هذه الكواكب السبعة لا تقع على نفس المدارات ينتج مباشرة أن سرعة كل منها يجب أن تكون مُختلفة وأن المسافات التي بينها تتغير باستمرار. لهذا السبب يَظهر أنها تَرسم بين النجوم الثابتة خطاً متقلباً يَدفعنا

لإعطائها اسم النجوم التائهة أو الكواكب. ولكن سير هذه الكواكب ليس غير مُنتَظِم، إلا ظاهرياً؛ فإذا كانت الصُدفة والحيرة لا تجدان مكاناً في عالم الرواقيين، أليس من الأحرى أن تكونا مَنفِيَّتين من السماء. تجوب الشمس منطقة الأبراج بسرعة مُتساوية دوماً وتَرجع إلى النقطة التي انطلقت منها في فترات زمنية لا تتغير؛ أما القمر فيَجوب سِلسلة مراحله ويجتاز السماء كلها في مُدَدٍ مُحدَّدَة. يجب أن يكون الأمر كذلك بالنسبة للكواكب الأخرى، ذلك كيف يمكن باقترابنا من النجوم الثابتة أن نجد أثراً لاضطراب وهو غائب في الدوائر الدنيا؟

3.20 – حركة النجوم وقياس الزمن.

هكذا تتم بسرعة مُنتظمة على الدوام الدورات السماوية، مسببة بالتناوب الليل والنهار، الأشهر والفصول والسنين، وهكذا يُقاس الزمن، الذي ليس هو في النهاية، إلا نظام وتَتابع لِحركات جميع النجوم. ولكن نِظاماً كهذا يَفترِض طبعًا العقل، والعقل يفترض الحياة؛ إذاً، يجب ألاّ نشك أبداً بأن جميع هذه النجوم ليست كائنات حيَّة وأنها تَتَغذّى من الفَيض الذي يَتَدفَّق باستِمرار من المنطقة الثابتة التي تدور حولها. إن جميع النجوم التي تشغل مناطق أعلى من القمر والشمس تتلقى غذاءها مِن الأرض نفسها. ثم إن المدى الشاسع لِلشمس هو بالتأكيد أكبر من مدى الأرض، كما يُثبِته الشكل المخروطي لظل الأرض الذي يَنخَسِف فيه القمر، حسب فوزيدونيوس. الشمس تَتَغذّى من الأبخرة التي تَتَصاعد من البحر،

أما القمر فيَتَغذّى مِن فَيض ينابيع المياه العذبة، إنه نجم موجود في دائرة فقيرة بالنار السماوية بحيث أنه مَدين بالقسم الأكبر من بريقه لأشعة الشمس، وأنه، بحد ذاته، يكاد أن يكون لامعاً، كما يمكننا أن نراه أثناء كُسوف الشمس، إنه يضع كيانه كقرص نصف مظلم إزاء وجه النجم الكبير الساطع. بين المنطقة الثابتة وجميع الدوائر السماوية يمكن إذاً أن يقوم اتصال جوهري، وأن هذا الاتصال لا يجري فقط على حساب المنطقة الأرضية. في حين تَدَع الأرض فَيضُها يَتَسرَّب نحو النجوم، تُرسل هذه الأخيرة، بالفعل، إلى الأرض حرارة أشعَّتها.

3.21 – أثر موقع الشمس.

إن مُسانَدة الرواقيين الرأي القائل بأن الأيام والأشهر والفصول والسنين هي أجسام أثارت اعتِراضات عَنيفة. ولكي نُفسِّر المُفارقَة الغريبة لِهذا الزَعم، يَجب أن نُذَكِّر أن الضَوء والحَرارة هي، للرواقيين، أجسام، أنفس، كَثُرَ توترها أم قَلّ، تَفعل بالدفع والخَلط كما يَفعل كل شيء في العالم الرواقي. غير أنه لكي نَفهَم فِعل الشمس في المنطقة الأرضية، من الضروري أن نُقِرَّ أن هذا النجم، حسب الأوضاع التي يشغلها، يُرسِل باستِمرار، وبكميات مُتغيِّرة، انبعاثات حَرارية وضَوئية تَنتَشر في الهواء وتَنفُذ إلى جوف الأرض. بيد أنه ليس لأنها تُحدّد بعض تقسيمات المدة الزمنية بل لأنها تُشير إلى تأثيرات مُعيَّنة وهائلة تؤثر علينا وعلى جميع الكائنات المنتشرة في المنطقة الأرضية، فإن لهذه

العبارات(أيام وفصول وأشهر وسنين) معنى وفائدة حقيقيين، بالنسبة لنا. هذه الكلمات، إذاً، تَدل، قبل كل شيء، إلى هذه الكميات المُنظَّمة من السَيّالة الحرارية والضوئية التي تُرسِلها الشمس، إنها جواهر جسمية حقيقية ووحدها فَاعلة.

3.22 – الحياة وتتابع الفصول.

غير أن البُذور germes المنتشرة في المنطقة الأرضية أمكنها أن تُفرِّخ، بفضل الإنبعاثات الفاترة التي تَنفُذ إليها بهدوء، أنواعاً مُتعددة مِن النباتات والحيوانات غَطَّت سطح الأرض وكَسَت حتى السهول المفتوحة وأعماق الأوقيانوسات. وبفضل التتابع الموفق للفصول وللأيام الذي يمنحها الحرارة والضوء باعتدال، تَحيا هذه الكائنات وتنمو، التَوالُد يُضاعِفُ أعدادها ويوزعها، والموت الذي يَقضي على الأفراد لا يَقوى على إفناء السلالات races. عندها تَكون النار المُحيِيَة قد أنْهَت عَمَلها الخَلاَّق؛ والبِناء المُتناغم للكون، المسيّر بِمنهَجيَّة، بلغ تمامه.

3.23 – انتشار العناية الإلهية.

ولكن بِتَنمِيتِه هكذا جميع البذور التي يَحتَويها، وبانتشاره، نوعاً ما، بذاته في ساحة العالم المتنوعة، لم يَستَنفِذ الله أبدا فَاعلِيتَه. هذا العالم، المَولود منه، لا يحيا ولا يُحافِظ على نفسه إلاّ بواسطته. في حركة دائمة، تَسري النار الإلهية وتَتَسَلَّل إلى كُل مكان، تملأ الكون كما يَنساب العسل عِبر الرفوف ويملأ جميع الحُجَيرات. عِنايته تَسهَر على جميع الكائنات، تُوَفِّر لها جميع حاجاتها، تَضمَن

المحافظة عليها وتدير العالم كأمهر اقتصادي لا يُهمِل شيئاً في المؤسسة التي يُديرها، لا يَقبل فَوضى، ويواصل سهره على جميع التفاصيل.

3.24 – انتشار النار الإلهية.

غير أنه، وبالرغم من هذا الحضور الشامل، فإن النار الإلهية ليست مُنتَشِرة، بِنَفس الوَفرَة، في كل مكان؛ مع أن زَفَس هو في بِدايَة وفي وسط وفي نهاية الأشياء، وأن كل شيء مَصنوع مِن جوهره، يجب أن يوجد مَكان حيث جوهره أكثر نَقاوة وأشَدُّ تَوَتُّراً مِن أي مكان آخر، إنها النُقطَة التي منها تنطلق النار في حَركة انتِشارها وإليها ترتدّ في حركة تَحشيدها. في هذا المكان يُقيم ما يجب أن ندعوه المبدأ الحاكم للكون.

3.25 – مركز المصدر الحاكم.

أكَّد إقلِيانت أن هذا المبدأ/ المصدر الحاكم كان الشمس. والأسباب التي أسنَد إليها هذا الزعم هي دَور الشمس الراجِح في إدارة العالم، هذا الحجم الهائل والبريق غير المألوف لهذا النجم الذي يَغمُر بنوره ليس فقط الأرض، ولكن أيضاً جميع الكرات السماوية. ربما كان يُشير أيضاً إلى مَوقِع الدائرة الشمسية الملائم الذي يوجد على مسافة متساوية من مركز العالم وأقصى نقطة في محيطه. مهما كانت قيمة الحُجَج التي استعملها إقلِيانت، فإن رأيه لم يكن راجَحاً أبداً. إن الرواقيين الآخرين دَعَموا القول أن المصدر الحاكم لِلكون يجب أن يكون مَقَرَّه وراء سماء النجوم

الثابتة، في الكرة المُضيئة المملوءة بكاملها بأنقى النار، والتي تُشَكِّل السور الملتَهِب للعالم. لا يمكننا تجاهل أن الرواقيين في كل نظامهم الفلكي كانوا مُنقادين لأن يَجعَلوا مِن هذه الدائرة القصوى المقر الرئيسي لِزَفَس [الـ الله]. هكذا الله لا يفتأ أن يُغَلِّف العالم الذي أخرجه من رَحمه والذي يجب، يوماً ما، أن يَمتَصَّ كل التنوع، في وَحدة جوهره. كل شيء ابتدأ يجب أن ينتهي، زَفَس، بالنسبة للرواقيين، هو وَحدَه أزَلي. إن التَنوُّع المُنتَظَم للعالم سيَنتَهي، وككل الحوادث، فإن هذا الدمار سيَحصَل في ساعة مُعَيَّنة من قِبَل القَدر، مُمَيَّزة عن كل ما عداها بموقِعٍ مُحَدَّد للكائنات الإلهية التي تَقيس الزمن.

3.26 – استحالة التشابُه التام.

هذا التَحديد التام ينبثق كنَتيجة ضَرورية من مبدأ لم يُعلِّق عليه الرواقيون أهَميَّة بأقَلّ مِما فَعلَه في ما بعد لايبنتز، والذي عَبَّروا عنه بِوضوح تام. قالوا أنه لا يوجد أبداً ولا يمكن أن يوجد في العالم شَيئَان مُتشابِهَان تماماً. في مَجموع مُتَعاطِف تماماً، حيث كل شيء ليس على ما هو إلا بشمولية علاقته مع جميع الأشياء الأخرى، لا يمكن لشَيئَين أن يكونا مُتشابِهَين إلا بِشرط أن يكونا مُتحِدَين بنفس الطريقة مع نفس العدد لكائنات مُتَشابهة تماماً؛ كذلك التشابه الدقيق لِجَنينَين يَتَطلَّب وُجود عالمين مُتشابهين تماماً في آن واحد، غير أن العالم هو بالضرورة فريد. كذلك الأمر نفسه في سِلسلة اللحظات المُتتالية والتي تُشكل مدة كل حقبة

كونية، فإننا لا نرى حدوث لَحظَتين مُتشابِهَتين تماماً. لكي يتحقق حدث معين بحسب مبدأ السببية في التعاقُب العام يَتَطلّب أن تكون قد سَبقته وتَبعته حوادث يكون تَرتيبها وطَبيعتها هي أيضاً مُعينة. وعليه، فإن عَودَة حَدث مُماثل بالتمام لِحَدثٍ سابق يَفتَرِض، قبل الحدث وبعده، سلسلتي حوادث متشابهة تماماً للّتي سَبَقَت وتَبعَت الحدث الذي يُشبهه تماماً؛ في مثل افتِراض كهذا، فإننا نَرى بوضوح أن كل حَدَث يُمكن أن نعتبره على السواء كمَصدر أو كنهاية لِدَورَة تمّ تجاوزها إلى الأبد وأن العالم، بالمعنى الحصري، سيكون غير قابل للدمار. دون شك، هذه الفرضية ليست أبداً خاطِئَة كتلك التي تَقوم على قُبول وُجود مُتزامن لكائنين مُتشابهين تمامًا؛ حتى يمكنها أن تَظهَر مَقبولة بِسُهولة أكبر من غيرها عند بعض رواقيي نهاية القرن الثاني الذين، كما رأينا، لا يجرؤون على تأكيد هَلاك الكائنات بالتّوَهُج العام. إنهم يَميلون، ربما، إلى الاعتقاد بأن العالم يستَمِرّ في حياته باجتِياز سِلسلة دَورات تَتَكرَّر تماماً وتتالى مباشرة بلا نهاية ودون تَوَقُّف؛ ولكن الرواقيين الأوائل يَلتَزِمون بِدقَّة بمبدأ أن كل ما له بِدايَة له نِهايَة، مؤكدين على القول: بما أن العالم خرج من جوهر زفس [الله] فإنه بالضرورة يرجع إليه، وبما أنه مولود من النار سيفنى بالنار أيضاً.

3.27 – الأوضاع النسبية للنجوم.

ولكن يجب قبل ذلك أن يَكون العالم قَد اجتاز جميع العُصور، وأن تَكون جميع الحَوادِث المُمكِنة قد حَصلَت وأن تكون الأزمان قد تَمَّت. إلاّ أن الكواكب هي التي تَقيس الزَمن، وكل لَحظَة مِن لَحَظات السِلسلة الطَويلة التي تُشكل حياة العالم، تتسم بموقع محدّد من كل النجوم. الترابط العام للأشياء، إذاً، يجعل لهكذا وضع للكواكب يُقابله حتماً كذا مجموع مُحدَّد لكل الحوادث التي تتم في العالم. يتبع مما تقدم أنه عندما تكون الكواكب قد اتخذت جميع الأوضاع المُمكنة بالنسبة لبعضها البعض تكون جميع الحوادث الممكنة قد حصلت؛ لكن عدد المَواقع الممكِنة للكواكب هو بالضرورة مَحدود، ذلك أن الحركة التي تُنشِّطها هي دَورانِيَّة، وأن كل حَرَكة دَورانِيَّة تُرجِع بالضرورة الجسم المُتَحَرِّك إلى نُقطة انطِلاقه، بعد دورة واحدة طالت أم قصرت هذه الدورة.

3.28 – تَصوّر نهاية العالم.

عندما تنتهي السنة تعود الشمس إلى النقطة التي انطلقت منها. واعتباراً من هذه اللحظة تكون قد اتخذت بين صور البروج جميع المواقع المُمكنة، ولا يُمكنها إلا أن تَستأنِف المَسيرَة ذاتها. بعد أن يكون كل من الشمس والقمر قد حققا عدداً من الدورات الكاملة يعود كلاهما سوية إلى النقاط التي انطلقا منها في نفس الوقت، وتكون دورة مِطون Méton قد انتهت والنَجمَان قد شغلا – إنْ بين النجوم الثابتة أو الواحد بالنسبة للآخر – جميع المَواقع

المُمكِنة. كذلك، عندما تعود الكواكب كلها إلى النقاط التي انطلقت منها في نفس الوقت مِن بداية العالم، بحيث تكون جميعها قد أتَمَّت عدداً صَحيحاً من الدورات، وأكثر من ذلك، فإن العدد الصحيح مِن الدورات لكل منها يقابل تماماً عدداً صَحيحاً من الدورات لكل من الكواكب الأخرى، حينئذ تنتهي السنة الكبيرة؛ وبما أن كل نجم مِن النجوم يكون قد شَغَلَ جميع المواقع المُمكنة بالنسبة للآخرين، فإن جميع لَحظات المُدَّة تكون قد استُنفِذَت، وجميع الحوادث التي يجب أن تتم تكون قد وجدت مكانها، أطروبوس Atropos يكون قد أنهى مُهِمَّته الطويلة ويتوقف مغزله الملآن.

[**مِطون** هو اسم لزمن أو دورة قصيرة معتبرة الشمس والقمر فقط، و**أطروبوس** هو اسم لزمن أو دورة كبيرة لجميع الكواكب السيارة بما فيها الشمس، ولكن يجب أن لا ننسى أن الأرض كانت معتبرة المركز الثابت للعالم في ذلك الزمن.]

3.29 – نهاية العالم بالتوهج العام.

في هذه اللحظة، يَزداد تَوتُّر النار الإلهية في الكرة الأثيرية، وبالنتيجة تَزداد حَرارتها وقوة اختِراقِها، فَتَمتَصّ كرة النجوم الثابتة، ثم بالتدريج جميع الدوائر السماوية. أخيراً إن المنطقة الأرضية نفسها، ومعها جميع الكائنات التي تحتويها، ستَحترِق بالكامل وستَغرَق بالتوهج العام.

3.30 – تجدد النشاط الإلهي.

وَحدَه زفس [الله] قد نجا من دمار التنوع؛ نَقاوة جَوهَرِه المُتَجانِس في كل مكان تُنْهِك الآن الكائن بكامله، هل دُمِّرت فاعليته إذاً؟ بالعكس تماماً، يُجيب الرواقيون؛ عِندما يَطرأ تَوهُّج العالم، يَنسَحِب الله في العِنايَة. الله والعالم يُشبِهان الإنسان، والعناية، بالنسبة لله والعالم، هي كالنَفْس بالنسبة للطبيعة الإنسانية. غير أن النَفْس هي مَصدر الفَاعليَّة والفِكر عند الإنسان، إنها مَصدر القوة والتَوتر، كذلك، بالنسبة للرواقيين، العِناية هي الفِكر الإلهي بأنقى أشكاله، وأعلى درجات شِدَّتِه. عندما يقول لنا الرواقيون أن الله يَنسَحِب في العِناية، يجب أن نفهم أنه يَستَرجِع كُلَّ طاقَته، إن فِكره يَتوَتَّر، يَتَركَّز بكل قوته في التأمل الذاتي. ولكن إذا كان العالم يَضْطرِم ويَتَلاشى في هذا التَوتُّر الفائق للنار الإلهية، فلا يمكنه أن يولد ويحيا إلاَّ بِتَراخي الجوهر الناري، كما باستراحة الله. بالنسبة لليونان، أن يستريح ليس أن يَستَغرِق في سُباتٍ ساكِن؛ إن الكلمة التي، في لغتهم، تعني راحة يمكن أن تعني أيضاً دراسة. ولكي يُرمم قوى الفِكر المُنهكَة بالصراعات المضطربة في الحياة المدنية، ليس مِن الضَروري أن يَستَغرِق في السُبات، يَكفي لهذه الفَاعلية توتر أقل، حرية أوفر، ومع ذلك فطنة منتظمة على الدوام، هذا ما نسميه اللعب. إن تكوين العالم، بالنسبة للنشاط الإلهي، هو نوع من اللعب، يقول الرواقيون.

3.31 – هِراقليط ولعب الطفل.

شَبَّه هِراقليط عمل الجوهر الشامل الذي يُنتِج العالم بلَعِب طِفل يُهَيِّئ بَيادِق على رُقعَة داما. بهذه العبارات لم يُرِد الأفَسُسي المَغمور أن يقول، على ما يظهر، أن هذا الطفل يَتَلَهّى بِخَلط البيادق حتى دون أن يُجهِد نَفسه في صُنع خطط كَتِلك التي يَقوم بها لاعِب الشِطرَنج في العصر الحاضر؛ إنه، دون شك، عَنى بلَعِب هذا الطِفل ذلك النشاط الحُرّ دون فَوضى، العاقل دون جُهد، الذي يَروق له تَنَوُّع التَرتيبات التي يعطيها للأشياء التي يتمرن عليها، ذلك أن هكذا نشاطاً هو لعب، هو راحة.

3.32 – الفاعلية العامة ونشاطها.

حسب هِراقليط والرواقيين إن مصدر الفاعلية الشاملة لا يُحافِظ على كامل قوته إلاّ بجَعل الراحة تلي الجهد، واللعب الحر يلي التطبيق المكثف. هكذا في الحياة الأزلية لزَفَس [إِل – الله]، إن حِقَبة التَوهُّج تُحَتِّم ضَرورة تكوين العالم، ما يَجعَل تَوَهُّج جديد ممكناً ويَفسَح المجال بدوره أمام تَرميم وإعادة تَكوين جديد للعالم، nouvelle genèse هذا التَتالي المُتَناوِب ليس له نهاية. كل عالم من العوالم الذي يَخرُج بالتَناوب مِن التَوَهُّجات المُتَتالية لا يمكنه إلا أن يُقابل تماماً – حتى في أصغر التفاصيل – العوالم التي سَبقته والتي سَتتبعه، ذلك أن الجوهر الإلهي، الذي تارة يَنتَشِر في تَنوُّع العالم، وطوراً يَتَوَتَّر في تَجانُس المادة الأثيرية، يُحافِظ هكذا على نفسه دوماً والمصير لا يَتبَدَّل.

3.33 – أفلاطون وتكوين العالم.

كاتب تيماوس Timée علّم أن الكمال والسمو الفائض لطبيعته كان السبب الوحيد الذي حَمَل الإله الأعلى على الشْروع في تَكوين العالم. على العكس، يظهر في عقيدة الرواقيين أن العالم لا يُدين في تَكَوّنه إلاّ للمرونة الإلهية. أليس، بالفعل، لأن الجوهر الإلهي لا يَقدِر أن يَسْتمِرّ في دعم التوتر الأقصى الذي يُقابل التوهُّج العام، وحين يَسترخي ويَسترَيح يظهر العالم؟ كما أن القيثارة أو القوس لا يمكنهما أن يبقيا بحالة تَوتّر دون أن تَخسَر الواحدة رنّة صوتها والأخرى قُوّتِها. كذلك إله الرواقيين يلزمه استِراحة، كأن تجاوز القدرة القصوى لِلفِكر يُشكِّل له مَصدر تَعب وإنهاك.

3.34 – أرسطو والنشاط الذهني.

كان أرسطو قد مَيَّز حالتين من النشاط الذهني. تارة العقل يتحرَّك في وسط مختلط من مادة وشكل مثل الأشياء الحسية، وطوراً الفكر يستسلم للتأمل في مواضيع ليس لها أية صفة مادية وهي أشكال صرف. غير أن العقل، في الحالة الأولى، هو نصف انفعالي؛ المادة تعارض حركته كحاجز لا يمكنه التغلب عليه إلاّ بالصراع، فيتعب، وعندما يكون قد بذل جهداً مفرطاً، فإن دقة ملاحظته تبقى، لبعض الوقت، ولا تلبث أن تتهدّم جراء استعمالها. في الحالة الثانية، كل مادة، وبالتالي كل حاجز يكون قد زال، الفكر هو نشاط نَقيّ وحُرّ، خال من التعب، وقوة نفاذه

أبعد من أن تَكون قد نَقصَت، فهي ما فتئت تزداد بعد أدق أنواع التأمل. هكذا توصل أرسطو إلى أن يتبين فوق هذا العالم، حيث الشكل يسيطر على المادة سيطرة غير تامة، شكلاً نقياً هو الله، وكيف أن الحياة الإلهية يمكن أن تكون فكراً لا يتبدل، دائم الفاعلية، راسخاً إلى الأبد في هدف ليس إلاّ هو ذاته ومع ذلك سعيد على الدوام، يقظ على الدوام، مُستثنى من التعب والضعف إلى الأبد. ولكن بالنسبة للرواقيين الذين لا يتصورون الكائن إلاّ مع الشكل والإمتداد، والذين - لكي لا يَدَعوا الحقيقة تَفوتهم ويَتوهوا في التَجريد - يُقِرّون أن الصفات نفسها هي أجسام، كل فكرة بالضرورة هي إلى حد ما منفعلة، كل نشاط هو جهد على درجات مُتَفاوِتة، العمل الإلهي هو مُهِمَّة لا تتم أبداً دون عناء.

3.35- الوحدة بين الله والعالم.

تبعًا للمبادئ الرواقية، فإن الوحدة بين الله والعالم لا تقوم إلاّ إذا كان التباين بين الواحد والآخر ليس مطلقًا. لأجل تصوّر الله كشكل صاف، وجد أرسطو نفسه مجبراً على أن يعزله عُزلة التأمل الذاتي الدائم وأن يرفض له حتى معرفة العالم، مع ذلك، فهو لا يحيا إلاّ به (بالعالم)؛ إن إله الرواقيين هو عناية يَقِظَة لا يقتصر عملها على كونها مُجرَّد إغراء بل يتجلّى بدفع مستمر، بقيادة وإدارة فِعليّة للعالم. الله يكون إذاً منتشراً كالمادة الكليَّة يُغلِّفها ويسري فيها؛ يمكنه أن يُوَحِّد جميع الكائنات في العالم في تناغم متعاطف، ذلك أنه سيصبح واحداً، ليس من الوحدة المجردة

لفكر أو لشكل، ولكن من الوحدة الفريدة الواقعية والحيَّة التي تتوقف على الاستمرارية والتي تَنتُج من التوتر. لا غنى للواحد عن الآخر، الواحد والآخر جسمانيان متماثلان في الجوهر، العالم والله يظهران تارة كالحقبات المتناوبة التي لكي تبقى سالمة يخترقها نفس المبدأ الواحد، وطوراً كأوجه متقابلة ومتكاملة لنفس الحقيقة الواحدة وليس أبداً كحقيقتين مختلفتين. عِلم الكون الرواقي هو وحدَة وجود مُختلفة تماماً عن التأليه المثالي أو الغائي لِـ أفلاطون ولِـ أرسطو.

الفصل الرابع

الإنسان

4.01 – معرفة كاملة لِلطبيعة.

إنطلاقاً من الشروط الأساسية التي يجب أن يستجيب لها، أي كائن، انتقلنا إلى مجموع الكائنات؛ إن دِراسة الكائن، بشكل عام، قادَتْنا إلى دراسة الكائن العالمي؛ ولكن معرفتنا لعلم الطبيعة لا تصبح كاملةً إلاّ إذا تَدرّجنا من الكُلّ إلى الجزء، مجتهدين في التناوب على فحص الكائنات المختلفة التي تؤلف العالم وعلى تمييز بعضها عن البعض الآخر.

4.02 – حياة الكائنات.

لقد استَلزَمت أبحاثنا السابقة أن نُميّز بسرعة الأجسام المتواصلة والنباتات التي تُوحِّدها وتُسيطر عليها. في هذه الأخيرة طَبيعة، وفي تلك مجرد عادة. الحيوانات مَدينَة بِمَلَكَة الإحساس والحَرَكة الإرادية إلى نَفْس(Ame). النباتات ليست أبداً كائنات حيَّة مع أنها

تولد وتموت، تَنمو وتتناسل كالحيوانات، إن حَرَكَتها لَيست سِوى مجرد تَنقُّلٍ دون أن تقودها أية غريزة ولا يُرافِقها أيّ إحساس، حياتها الظاهرية لَيست حياة حقيقية.

4.03 – نظام الكائنات التسلسلي.

إن الفائدة، على ما يظهر، ستكون معدومة إن نحن توقفنا لنُمعِن النظر في الكائنات الأدنى من الحيوانات، فمن جهة، أن خَصائص الأجسام التي تعطيها مجرّد العادة الوحدة هي قليلة العدد وفقيرة جداً بحيث أنها تُختزَل تقريباً في استيفاء الشروط العامة للكائن والتي سبق وفحصناها. ومن جهة أخرى، يجب أن نتعرَّف إلى قُدرات في أجزاء النَفْس تُقابل جميع الوظائف التي تؤديها الطبيعة في كل نبات. بالنسبة للرواقيين ولأرسطو، لقد سبق أن لاحظنا، بالفعل، أن الأنواع المختلفة للكائن تُشكِّل نِظاماً تَسلسلياً فالأنواع العليا تحتوي دوماً، إلى جانب الصفات الجديدة التي تُميِّزُها وتؤمِّن تَفوّقِها، على جميع الخصائص التي سَبَق وملَكَتْها الأنواع الأدنى. يمكننا، إذاً، أن نتناول، منذ الآن، دراسة الحيوانات دون أن نُهْمِل شيئاً مِما هو أساسي.

4.04 – الإنسان في مَصاف الآلهة.

يمكن أن نُقسِّم جِنس الكائنات الحيَّة إلى نَوعَين، أحدهما يشمل الحيوانات غير العاقلة، والآخر الحيوانات العاقلة. وإذا أردنا أن نعتبر هذا النوع الأخير كجنس، يمكننا أن نقسمه إلى نَوعَين، حيث يُشكِّل البَشر النوع الأول منه، والآلهة، النوع الثاني. بناءً

عليه، فإن التَدرُّج التَصاعدي الذي تُشَكِّله الكائنات التي تَشعر رتَتحرّك يَبدأ بالحيوانات، وينتهي بالآلهة، ويظهر أن للإنسان مكاناً بين هذين الحدين وعلى بعد متساو من الواحد والآخر. فمن جهة، يتصل الإنسان بالبهائم، ذلك أنه، مِثلها، يَسكن المنطقة الأرضية، ومِثلها أيضاً يَتكاثر ويَحفظ سلالته بالتوالد. ومن جهة أخرى، هو في مَصاف الآلهة، لأنه مِثلها يَشتَرك بالعقل العام، ويَملك في ذاته شرارة مِن الجوهر الإلهي النقي. وَحده الإنسان، مِن بين جميع الكائنات الأرضية، يَملك لُغة لا تُختصر بكونها مُجرد صيحات، ولكن بكونها كلمات مَنطوقَة تُعبِّر عن الفِكرِ؛ وَحْدَه الإنسان مكون على صورة الإله العلي. من جهة، يمكن القول بأن الإنسان يوجد في أعلى نقطة تَصِل إليها المادة الخاضعة للصفة، وإلى أدنى درجة يمكن للعنصر الإلهي أن ينزل إليها مع كل نقاوته، من جهة أخرى. فيه، تُفسّر سلسلة الكائنات الدنيا وتجد تمامها trouve son achèvement وفيه أيضاً تظهر أولى وَمْضات العلم الإلهي؛ إنه الحد الوسيط حيث تتلاقى وتتحد فيه السماء والأرض. بفضل هذا المَوقِع المُميَّز الذي يَشغله الإنسان بين الكائنات الحية، وبالتالي، في مجموع العالم كله، فإن معرفة الطبيعة الإنسانية لها أهمية عامة. ليس كافياً أن نقول أنه ليس وسيلة لعلم سام فحسب، بل يجب أن نضيف أن عِلْم ذواتنا له قيمة مطلقة.

4.05 – الإنسان مِن العائلة الإلهيَّة.

الفلسفة هي علم الكون الذي يمكن أن نُعرِّفه بأنه مجموع كل الأشياء التي وجدت من أجل الإنسان والآلهة. مع أن الإنسان، بمعنى من المعاني، ليس إلاّ جزءاً في الكون الذي يَحكمه القانون المشترك ويتحكم به القضاء والقدر، يجب ألاّ نرى فيه مجرّد أداة بسيطة في يد الإله السامي أو الآلهة التي تتقاسم، في ما بينها، الجوهر الإلهي. الإنسان، من ناحية كيانه أو بالأحرى بما فيه حقيقة ذاته، هو العائلة الإلهية؛ إنه معهم في قُمَّة جميع الأشياء وغاية كل ما هو دونه منفعته، ليس له سيِّد يَخضع لخدمته إطلاقاً. يمكن للرواقيين، إذاً، أن يقولوا مع لايبنتز إنه، إذا كانت جميع الكائنات التي تعيش في هذه الدنيا هي من أعمال الآلهه، فالبشر وحدهم أولادها. فينا تَسطُع قطعة من النار الإلهية، ويَسكُن إله، هذا الإله الداخلي هو المبدأ الحاكم للإنسان وهو ما يُشير إليه كل منا عندما يقول أنا.

4.06 – الكمال بالمنهجية والنظام.

غير أنه، على الرغم من هذا التشابه في الجوهر أو بالأحرى هذه المساهمة المشتركة في الجوهر نفسه الذي يَسمو بالكرامة الإنسانية حتى الألوهية، يحب أن يكون الإنسان دوماً موضوع دراسة خاصة، ذلك أنه يختلف كثيراً عن الآلهة بإقامَتِه و شَكله وتَكوين جسمه. أكثر من ذلك، في هذا القسم بالذات من كيانه الذي يجعله، نوعاً ما، مساوياً للآلهة، يوجد بينها وبينه اختلاف

ذو شأن كبير يجب أن نُلِحَّ عليه. لا يُمكِن للإنسان أن يَتَنازل للآلهة لا عن استقلاليته ولا عن سعادته، قال الرواقيون؛ الآلهة، وحدها، تَملك هذه الصفات بطبيعتها ويَلْزَم الإنسان لامتلاكها مجموعة مقتضيات. الآلهة هي كل ما يمكن أن تكون دون دراسة ولا تمرين؛ الإنسان لا يَبلغ الكمال الذي يستحقه إلاّ بالمنهج والنظام. إن ما يتلقاه الإنسان من الطبيعة ليس هو، نوعاً ما، سوى المادة لِما يُمكن أن يُصبِح عليه. كما الفنان، بعمله المنهجي، يتمكن من إخراج التمثال من كتلة الرخام التي كانت تحتويه، كذلك، يجب أن نُخْضِع الإمكانات التي وُهبناها لقاعدة، ونُقيم النظام والانسجام بينها، لكي تَتَحرَّر صورة الله التي يَحتَويها كل منا وتشع بكل جمالها.

4.07 – طبيعة الإنسان وإمكاناته.

يَنتج مما سبق، أنه بينما معرفة الآلهة بسيطة وتنتمي بكاملها إلى علم الفيزياء، فإنّ دراسة الإنسان هي بالضرورة معقّدة، ويجب أن يكون لهذه الدراسة هدفان مُتمايزَان: الأول يُعلِّمنا ما نَتلقاه من الطبيعة؛ والثاني يَقوم على تعريفنا على ما يمكننا أن نُصبِح، وبأية وَسائِل نتَوصَّل إلى أعلى درجة من درجات الكمال الإنساني.

4.08 – أقسام عِلم الإنسان.

عليه، يجب أن يُقسَم العِلم الكامل للإنسان إلى قسمين يُشكلان عِلمَين مُتَمايزَين؛ الأول هو عِلم الإنسان كما هو في الطبيعة،

ويَدخل بالضرورة في عِلم الأشياء الإلهية العام، لذا فإن الرواقيين يُدرجونه في هذا الجزء من الفلسفة الذي يَدعونه عِلم الفيزياء من دون أن يُعطونه اسماً خاصاً. أما القسم الثاني فهو عِلم الإنسان كما يجب أن يُصبح بقواه الخاصة، ولكي يشير إليه الرواقيون بكل شموليته، حسب ما تقتضيه عقيدتهم، أعطوه اسماً عاماً قَلَّما تَفوَّهوا به، لكن مع ذلك وَجَد مكانه في تعريفهم الأول للفلسفة؛ إنهم يُسَمّونه علم الأشياء الإنسانية. هكذا، فعِلم الإنسان وعِلم الأشياء الإنسانية ليسا، بالنسبة للرواقيين، عِبارتَين مُتَرادِفَتين؛ فما يوجد بالضرورة عند كل إنسان ناضج، بالنسبة لهم، هو في عِداد الأشياء الإلهية؛ إن الذي ليس مُحقَّقاً دوماً، والذي ربما لم يوجد أبداً ولا يمكن أن يوجد ولكن كان بإمكانه أو بمقدوره أن يوجد، هو ما يُشكِّل الموضوع الخاص بعِلم الأشياء الإنسانية. هذا الموضوع يَتَعارَض - وفي نفس الوقت - يَتَّحِد مع موضوع الفزيولوجيا الإنسانية مثل التطور المحتمل للبذرة التي سبق وتَكوَّنت، وكالنهاية الممكنة فقط للبداية المرسومة منذ الآن. هكذا يمكن للفيزياء أن تُتَّخَذ كعِلم لكل ما هو عام وتَترك مع ذلك مكاناً حرّاً لعِلم الأشياء الإنسانية؛ إن الاعتبارات التي تَشغل هذا العِلم الأخير تَتَعَدّى على نِطاق الفيزياء إن هي قادت أبداً لاستنتاج قطعي أن شيئاً كهذا سيتحقق، غير أنها لا يمكن إلاّ أن تؤول إلى التأكيد الافتراضي أن شيئاً كهذا سيحصل فيما إذا تحقق الكمال الفردي لهذا الشخص أو ذاك.

4.09 – سلامة التفكير والإرادة.

إن علم الأشياء الإنسانية الذي حُدِّد موضوعه بوضوحٍ أعلاه، يجب أن يُقسَم بدَورِه إلى عِلمين مُختلفين تماماً هما: المنطق والأخلاق. بالفعل، إن الأشكال المُتعدِّدة للنشاط الإنساني يمكن اختصارها في النهاية إلى: أن نُفكِّر و أن نُريد. إن عِلم الإنسان كما يُمكن أن يَكون سَيُصبِح كاملاً عندما نُبرهن، من جهة، كيف يصنع الإنسان أفكاره على أحسن نظام ويُعطيها كل الوُضوح وكل اليقين التي يمكن أن تحتملها، هذا هو موضوع المنطق بالنسبة للرواقيين؛ من جهة أخرى، فإن موضوع الأخلاق عندهم هو الذي يُقيم الوِفاق بين مُيول الإنسان وإرادته الصَلبة التي لا تَلين. إن التقسيم الشهير للفلسفة إلى ثلاثة عُلوم، المتَبنّى من كل المدرسة الرواقية، يَظهر كنتيجة لعَملية مُزدوجة نَتوصَّل إليها بأن نُنْزِل أحد الأجناس التي حصلنا عليها بالقسمة الثنائية إلى جانب النوعَين الناتجين عن تقسيم الجنس الآخر.

4.10 – مُهمّة المنطق الرئيسية.

بإدراكنا الرابطة التي تُوحِّد في ما بين الفيزياء والمنطق والأخلاق، كما سبق تفسيرها، يمكننا أن نتأكد تقريباً أننا لا نَبتَعِد صراحةً عما تَحتويه عقيدة الرواقيين، دون أن تكون صياغتها غاية في الوضوح. لكي نبيِّن ماذا يقصد الرواقيون بالوحدة المتبادلة بين هذه العلوم الثلاثة، نجدهم يَعقدون مُقارنات مُتنوِّعَة. يقولون إن الفلسفة مثل البيضة حيث القشرة تقابل المنطق،

والبياض يقابل الأخلاق، والصَفار يقابل الفيزياء؛ أو أنها مثل حقلٍ خَصب، حيث السياج يقابل المنطق، الثمار تقابل الأخلاق، والأرض أو الأشجار تقابل الفيزياء؛ أو أيضاً إنها تُشبه كائناً حياً، حيث العظام والأعصاب تمثل المنطق، العضلات الأخلاق، والنفس الفيزياء. قبل كل شيء، يجب أن نأخذ حَذرَنا إن نحن منحنا أهمية مُفرطة لهذه المُقارنات. إننا نُخطئ إن نحن رأينا فيها إشارات دَقيقة بحيث لا يمكن ضَبط مَغزاها أكثر من اللازم؛ نَقترِب أكثر من الحقيقة إن نحن قَبلناها كأحد الفُكاهات حيث رقة عبقرية اليونانيين كانت دائماً تَستَطيب تنويع التَعبير الحُر عن أفكارها. أكثر من ذلك، إذا فَحصنا مجموع هذه المُقارنات نَفْسها، نرى أنها تَرمي إلى أن تُفهِمُنا فقط أهمية المساندة التي تُقدِّمها العلوم الثلاثة لبعضها بعضاً، عندما يكون تَكوينها قد تمّ، وأن تَدلنا إلى الأهمية النسبية التي يُعلِّقها الرواقيون على كل منها. هكذا نَتعلَّم أن الغاية الرئيسية للمنطق هي الدفاع عن العِلمَين الآخرين وتوفير الحماية لهما، دون أن يكون له بالذات قيمة كبيرة؛ وأن الفيزياء والأخلاق ضروريان الواحد للآخر، ومع ذلك لكلٍ منهما أهميته الخاصة؛ إذا أردنا أن نَعرف كيف أن المعلومات المُتنوِّعة التي تَتألّف منها كل من هذه العلوم الثلاثة تُشَكِّل وحدة كاملة، وكيف أن هذه الأنظِمة العِلمية المُتمايزة الثلاثة تَتحِد في جسم عقيدة واحدة هي الفلسفة بِكامِلِها، لا يمكن لهذه المُقارنات تَقديم أية مساعدة. إذ فقط بالانطلاق من الإنسان، وباعتبار الفكرة التي

كَوَّنها الرواقيون عن الوضع البشري، يمكننا فهم كيف أن هذا التوزيع الثلاثي الأطراف لِمُجمَل المعارف الفلسفية ليس ناتجاً عن تَقسيم كَيفيّ بل عن تقسيم نظامي لمجموع كامل. قبل أن نُباشر بدراسة المنطق والأخلاق، وقبل أن نَفحص ما يُمكن أن تَفعله المهارة والنظام بالإنسان، يجب علينا أن نتساءل عمّا يَتَلقّاه الإنسان من الطبيعة، كيف يولد ومن أية إمكانيات يجد نفسه مُزَوّداً بها من جراء فعل القدرات الفيزيقية فقط.

4.11 – أرسطو وتكوين الإنسان.

الكائن البشري، منذ لحظة الحَمْل حيث يبدأ وجوده، وحتى حوالي سن الرابعة عشر من عمره حيث الحقبة التي يَبلغ فيها كمالَه الطبيعي، يمر تِباعاً في الحالتين التي توجد وتبقى فيها الكائنات ذواتُ الأعضاء الأدنى منه. بالنسبة للرواقيين كما لأرسطو، الجنين، في رَحْم الأم، يُشبِه نبتة؛ حركاته محض تلقائية، وطبيعة بسيطة تكفي لِتؤمن نموه النظامي. لكن، في تفسير تكوين الجنين، لا يتبع الرواقيون أبداً العقيدة المَشّائيَّة. إن دور العنصر الأُنثوي في العمل التكويني، حسب أرسطو، هو دور انفعالي بالتمام؛ إنه يَقتصِر على تقديم المادة التي يُحرِّكها الجسم المنوي الصادر عن الذكر وبنشاطه يُشكلها ويُطوِّرها. هكذا فإن تكوين الكائن الحي، وخاصة الإنسان، يظهر وكأنه حالة خاصة تَتكشَّف بوضوح تام يَنطبِق عليها كل دقة التعارض العام بين المادة والشكل.

4.12 – الرواقية وتكوين الإنسان.

الرواقيون، بدورهم، يُسلِّمون بتعارض مُماثل بين المادة والصفة؛ ولكن بتصورهم الصفة كمادية، فإنهم منقادون حتماً لإعطاء المادة بعض الفاعلية، بحيث أن المبدأين المتعارضين يتقاربان إلى حد لا يمكن التمييز فيه بين الواحد والآخر إلاّ بفارق في درجة القدرة والتوتر. إن نظرية الرواقيين في التكوين génération مُطابقة تماماً لهذا المنحى العام. الجِنسَان المُتقابلان يَشتركان بنفس الطريقة في العمل المُشترك؛ الفارق الوحيد، الذي يبقى بينهما، يقتصر، من طرف الذُكوريَّة على هيمنة القدرة الفاعلة، ومن طرف الأنثويَّة على الانفعالية والاسترخاء la passivité et l'atonie. بذرتان أُنتجتا، وباختلاطهما الصميم اتحدتا بكل أجزائهما المتشابهة وشكّلتا بذرة واحدة. هكذا نفهم أن الطفل يمكن أن يُشبِه ليس فقط أبيه بل أيضاً أمه، في حين يَبقى شَبَه الطفل إلى أمه، في النظرية الأرسطوطاليسية، ظاهرة لا يمكن تفسيرها. ولكن لكي نفهم أكثر كيف أن شَبه الطفل لوالديه هو واقع طبيعي ولا يمكن تَجنبه، وكيف أن البذرة، في تَطَوّرِها الذاتي، تملك القدرة على إنتاج كل التنوع العضوي للكائن بكامله، يجب أن نُسلِّم أن اللقاح ليس مفروزاً أبداً في عضوٍ خاص كما فكَّر فيه أغلبية الفلاسفة القدماء بل تُساهم بتشكيله جميع أقسام الجسم والنفس. فلا يصح القول، بشكل مبهم وعام، أن الشبيه فقط يمكنه أن يُنجب شبيهه بل يجب أن تؤخذ هذه القاعدة بمعناها الادق

والأكثر تشدداً. من كل جزءٍ من الأعضاء التناسلية يَنفصِل جزء صغير، وبالرغم من عدم رؤيته بدقة imperceptible ténuité فإنه يُحاكي تماماً الجزء المنظور الذي تَوَلَّد منه. إن جميع هذه الأجزاء الصغيرة تتوحد، وتشكل البذرة، السبب المَنَوي الذي، تحت التجانس الظاهري لمادته، يخفي تَنَوّعاً غنياً لأشكال، وحدَه فَرْط صِغرها، يمنع تمييزها.

4.13 – نشوء لا بنيوي للكائن البشري.

الكائن البشري بكامله، إذاً، هو سابق التكوين في بذرته، وعليه، فإن تَطوُّرِه ليس إلاّ مجرد تكبير. الأمر نفسه، حسب الرواقيين، وهكذا سيكون رأى لايبنتز بعدهم بعدة قرون: أن الأعضاء لا تتكوَّن بالتتابع، كنوع من نشوء لا–بِنْيَوي d'épigenèse بل تَنمو جميعها في آنٍ واحد بنسبٍ مُتَناظرة ومتوافقة.

4.14 – تكوين لا بِنْيَويّ وولادة النفس.

كيف يمكن للرواقيين التوفيق بين نظرية سابق التكوين العضوي(Préformation Organique) التي تفترِض بصراحة أن الكائن البشري في نموِّه – منذ بدايته الأولى حتى تكامل طبيعته – لا يحصل على أية ملكة جديدة إطلاقاً، مع القول الآخر الذي يجزم بأن صِفة الانسان الفاعِلة هي على التوالي: طبيعة، نفس وعقل؟ إنهم يَقَعون في تَناقض صريح إنْ هُم عَلَّموا أن النفس أو حتى العقل تَدخل في الإنسان، آتية من الخارج ونوعاً ما من الباب، في اللحظة التي تَتكشَّف فيها، كما كان يُعبِّر أرسطو

الذي أراد تَفسير ظهور الفكر المحض في العقل الإنساني. إنه لا يبقَ لهم لكي يكونوا منطقيين مع أنفسهم سِوى الإقرار مع لايبنتز أن الكائن لا يُظْهِر في لحظة واحدة كل ما يمكن أن يكون؛ وأن النفس لا يمكن أن تَعرُض كل دخائلها في لحظة واحدة، ولكنها، تَدريجيّاً بفضل التعاطُف العام وبمساعدة ظروف، توجد بالضرورة متوافقة، صِفة نفسها تفعل وتَظهَر على التوالي كأنها طبيعة، نفس وعقل. عندما يقول لنا الرواقيون، إذاً، أنه في اللحظة التي يرى فيها الطفل النور يَتوقف عن امتلاك طبيعة بسيطة كصفة، ويَكتَسِب نفساً بفعل تأثير التقلص والبرودة الذي يُحدثه فيه ملامسة ودخول الهواء الخارجي المفاجئ إلى صدره. إنهم لا يريدون القول أن هذه الكميّة من الهواء التي تمَّ امتصاصها هي التي تُصبح النفس؛ إن فِكرتهم، على ما يظهر، هي أن هذا الفكر ذاته، الحار نسبياً والمتوتر، الذي يظهر كطبيعة فقط في وسط رحم الأم الهادئ والدافئ، يَستَولي عليه فجأة، في لحظة الولادة، برد الهواء المحيط به؛ ولكي يُقاوم هذه البرودة فإنه يَتَقلَّص ويَتَراص؛ وباحتشاده هكذا حول نفسه، تزداد حَرارته وتَوتره ويمكنه، بنتيجة ذلك، ممارسة القدرات الحيوية، فيكون نفساً. إذا فكرنا، مع بلوترخ، أن نجد في هذا التفسير تَعارضاً مفاجئاً، وإذا سألنا كيف يمكن للنفس أن تكون نسمة حارة وقد نشأت نوعاً ما من البرد، يمكن للرواقيين أن يُجيبوا أن كُلّ قُدرة تَضعف من جِراء تَمدّدِها وتَعظم بالتكاثف، وأنه إذا كان البرد

يَرُصّ كمية النار المحتواة في طبيعة الجنين في حَيِّز فراغ أَصغَر، فمن المُحَتَّم أن تَزداد شِدّتها الحَراريّة.

4.15 – الجهد الأول للنفس.

تولد النفس إذاً من جهدها الأول كي تَدخل في صِراع ضِدّ القوى الخارجية، ومنذ هذه اللحظة، يكون لديها، نوعاً ما، شعور مبهم وغامِض عن توترها الذاتي وعن المقاومة التي تُواجهها. وبالفعل، فإن النفس، بحسب طبيعتها، تمتلك القدرة على أن تَتَحرّك من تِلقاء ذاتها وأن تنقل حركتها، ولكن لا يمنع أن تكون كل حركة ناتجة عنها محدّدة بميل ومُرفَقة بإحساس. النمو الطفيلي للنبات محله عند الطفل حياة حقيقية مُدرِكة لنفسها بالرغم مِن غموضها. في كل كائن حيّ، تَشعُر النفس بإحساس غير واضِح بما هي عليه وبالعلاقات التي تَجمَعها إلى الجسم الذي يجب الحفاظ عليه وتَحريكه وإدارته. إن ما يدعوه الرواقيون بتكوين(La constitution) الكائن الحي ويؤكدون على أن كل حيوان يُدرِكه، هو بالضبط تلك العلاقات التي تُسانِدها النفس مع الجسم المُتَّحِدة معه. إن الاحساسات التي تظهر، والميول التي تُحدِّد وتُدير حركات الجسم ليست إلاّ التغيرات المختلفة التي تزداد وضوحاً، أكثر فأكثر، بفعل وعي النفس لذاتها وللتغيُّرات التي تحصل في المجموع المكون من اتحادها الحميم مع الجسم. الإنسان، بالفعل، هو كائن فريد رأى فيه أرسطو، بحق، أن الجسم يُشكِّل المادة، أي الأساس الانفعالي؛ وأن النفس تشكل الصِفة، أي

المبدأ الفاعل. إن الأعضاء المختلفة لجسم الإنسان مُرتبطة في ما بينها ومُنَسَّقة بالتبادل بواسطة النفس التي بها فقط يمكن أن يتحرّك كل هذا النظام العضوي، حيث أن غيابها يجعل من الجسم جثة هامدة.

4.16 – النفس ليست شكلاً.

ولكن كيف يجب علينا تصوُّر هذا التأثير للنفْس الذي ترجع إليه وحدة الجسم الإنساني وحياته وحركته؟ أرسطو أراد النفس شكلا لاجسدياً يوقظ بوجوده في الجسم المُنظّم القدرة الحَيَويّة التي يَنطوي عليها، فهل الأمر كذلك؟ قُلنا، أن النَفْس تَحْكم وتُحَرِّك الجسم؛ وأن الاحساسات والميول التي تَعيها تُوَلِّد في الجسم تَغيُّرات مختلفة؛ فالخجل يُسَبِّب احمرار الوجه والرعب يجعلَه شاحباً. غير أنه إذا كانت النفْس تَفعل، إذا كانت تُحدِث آثاراً حقيقية، فإنه يَنتج عن ذلك أنها ليست شكلاً أبداً، عملاً أو إنجازاً لا يمكن فهمه، ولكن حقيقة واقعية وبالتالي جسميّة. النفْس الإنسانية، إذاً، هي كالجسم، تماماً، تُعطيه الحياة والحَرَكَة، إنها جسمٌ؛ ولكن المادة التي تُشَكِّل الجسم هي صلبة، متينة، قليلة التوتر، بينما العناصر التي تَتَشَكَّل منها النفْس تَملك تَوتراً أعلى، وبالنتيجة، فهي أخف، سائلة ودائمة الحركة. إذا كان الجسم المرئي يظهر للرواقيين غير كافٍ لِيفسِّر كل حركات الحياة وكل تغيّرات الفِكْر، ذلك ليس أبداً لأنه مُمتد وجسميّ، بل فقط بسبب أهميته ومتانته؛ فمنذ أن أُدْخِلت فيه نَسَمة هواء ونار، وفِكْر مُتَوَتِّر

ودقيق، فقد فسَّر ذلك كل شيء في نظرهم، وأنهم برهنوا على ما هو، بالنسبة إليهم، التعليل النهائي.

4.17 – غايةِ الفلسفة.

كل فلسفة تُريد أن تكون تَفسيراً نِهائياً، فإنها تَبحث عن تعليلٍ لكل شيء بحيث يكون السبب الذاتي لنفسه، لا يُمكنها التَوَقُّف إلا عِندما يتراءى لها كأنه تام في ذاته ومُستقل وكامل ومُطلق. لكن بمجرَّد أن يتمّ اكتَشَاف مبدأ التفسير العام هذا، لا يبقَ إلاّ أن نجعل منه تَطبيقاً مُستمراً في جميع نقاط العقيدة التي تُفحَص على التوالي. لهذا السبب يُرجِعنا أفلاطون دوماً إلى الأفكار، ولهذا السبب أيضاً يتكلم أرسطو دوماً عن الفعل، كما يُلاحظ ذلك لايبنتز، ولهذا السبب، أخيراً، يعود الرواقيون بدورهم دوماً إلى جواهرهم الثاقبة والمتوترة.

4.18 – نقطة البدء في الرواقية.

الاتجاه الذي تتخِذه الرواقية، في نقطة البدء، هو مماثل تماماً للاتجاه الذي تتخذه الفلسفة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية. فكما أفلاطون وأرسطو، يرى الرواقيون بوضوح أن الفكر أو المبدأ يكمن في أساس كل شيء؛ إنهم يَبتعِدون عن الأشياء الغليظة التي تقبض عليها أيدينا لكي ينطلقوا للبَحث عن غير المرئي؛ إنهم يتوقفون، إما خجلاً أو عجزاً، في طريق جميل إلى هذا الحد الذي مكنتهم عبقرية أسلافهم من متابعته حتى النهاية. إنهم لا يَخرُجون

أبدًا عن المواضيع الحساسة؛ الهواء والنار في نظرهم، لهما بالرغم من امتدادهما، دِقّة فكرٍ وتوترٍ كافيين ليكونا الفكر بذاته.

4.19 – النفس والجسد.

إذاً، حسب الرواقيين، النَفْس هي جسم، خليط من هواء ونار، فِكْر حار ومُتوتر يَنتَشِر ويَنفُذ إلى جميع أجزاء الجسم. إن وحدة النفس والجسم تَقتصِر على أن تكون بكل بساطة مجرد خليط لمادتين مُمتدتين؛ النفْس ليست فقط بتماس مع الجسم، كما أنّ أجزاءها ليست فقط مُتداخِلة مع أجزائه؛ إنها ليست مَمزوجة مع الجسم، لكنها مُختلِطة معه بهذا النوع من الاختلاط الذي تتداخل فيه مادتان بالتبادُل دون أن يَفقد أيٍ منهما خصائصه المُميّزة. هكذا النفْس، مع حفاظها على توترها ودقة فكرها الأساسيين، تَنتَشِر في كل أنحاء الجسم، تَسري في جميع اتجاهاته، كما تسري النار الإلهية في العالم. لكن كما أن نَفْس العالم في الكون، الجوهر الإلهي حاضِر في كل مكان إلاّ أنه لا يوجد في جميع الأنحاء بِنَفسِ الوُفرة ونفس التوتر، كذلك في الإنسان، عالم صغير على صورة العالم الكبير، هذه النفحة الحارة التي هي نَفسَه (نفس الإنسان)، مع أن امتِدادها يبقى دوماً مساوياً لامتِداد الجسم، إلاّ أنها ليست مُنتَشرة بالتساوي في جميع أجزائه. إنها تنفُذ إلى مختلف الأعضاء بكميّات متغيِّرة وبتوترات متناسِبة مع الوظائف التي يجب القيام بها. هكذا يمكنها أن تُبدي في كل جزءٍ خاصيَّة

مختلفة مُؤمِّنة جميع حاجات الجسم الذي تُحرّكه وتَحافظ عليه وتُديره.

4.20 – قدرات النفس الثمانية.

إذا كانت النفس ليست على نسقٍ واحِدٍ في كل امتدادها، فمن الممكن أن نميِّز فيها عدداً من الأجزاء يقابل تماماً عدد القدرات أو الإمكانات المختلفة، والتي لكل واحدة منها مركزها الخاص في مجموعة أعضاء معيَّنة. بالفعل، يُقَسَّم الرواقيون النفس إلى ثمانية أقسام، ولكن العلاقات التي تُوحِّد أجزاء هذا التقسيم في ما بينها مُصاغة بحيثُ تكون وحدة النفْس مُعَرّضة لأَقَلّ ضرر ممكن. مِن بين هذه الأقسام يوجد قسم يُعتبر كمصدر تتفرّع منه جميع الأقسام الأخرى، كما نَواة مَديخ(Polype: حيوان بحري) وأذرعَته. من هذا القِسم المركزي والمُهَيمِن تنطلق جميع الميول التي تُتَرْجم بحركات وإليه تَؤول جميع التغيرات التي تَتحول إلى تَصَوّرات، هذا ما يدعوه الرواقيون المبدأ الحاكِم للنفس(أو المعرفة)، هذا ما نُريد أن نُشير إليه عندما نقول أنا. أما بالنسبة للأجزاء الأخرى للنفس التي تُشكِّل مع الحواس الخمس، والإمكانية التناسلية والإمكانية الصوتية، يجب أن نَتصوَّرها مثل نُفوسٍ متوترة تَفلت من الجزء المركزي للنفس وتنتهي إلى بعض الأعضاء الخارجية، كتيارات هوائية تؤسس اتصالاً مستمراً بين هذه الأعضاء نفسها وبين المصدر الحاكِم للنفس.

4.21 – مركز المبدأ الحاكم.

إنه لمن السهل أن نُشير إلى العضو أو مجموعة الأعضاء التي تنمو نوعاً ما في طرفها الخارجي كل من هذه التيارات؛ لا أحد يجهل أن حاسة اللمس مُنتشِرة على كامل سطح الجسم، وحاسة الذوق على سطح اللسان وسقف الحلق، وحاسة الشم على الغشاء الذي داخل المنخرين؛ وأن العينين هما مركز النظر، والأذنان للسمع؛ وأن الإمكانية التناسلية تمارس من قبل الأعضاء الجنسية وأن الصوت يخرج من الحنجرة والفم. إنّ كون هذه الأعضاء خارجية ومن حيث توجد لدينا المقدرة على وقف فِعلَها تَجعلنا نَعرف استعمالها وتُعلِّم الجميع مركز إمكانية كلٍ منها. إننا نُكابد صُعوبة أكبر إذا أردنا مَعرفة إلى أي جزء من الجسم تَنتَهي بأطرافها الداخلية جميع هذه النفوس المتوترة وبالنتيجة مركز المبدأ الحاكِم. غير أن اشتقاق بعض الكلمات، وشهادة الشعراء خصوصاً شعور قليل الغموض ولكن شائع بين جميع البشر، تَسمَح بالحزم بأن القسم الرئيسي للنفس يَكمن بالتأكيد في المنطقة الصدرية وربما في القلب، حيث على ما يظهر أن النَفْس تَتغذى من أبخِرة الدم.

4.22 – الأنا والإنسان.

بالفعل، الإنسان الذي يَظهر مِن أعماله أنه مُثار بميول جيَّاشة وسخية يدعى من قبل جميع البشر إنسان ذو قلب؛ إن هومِر والشعراء المأساويين يَضَعون في الصدر وبالأحرى في القلب

إثارة الرغبات وحركة الفكر؛ أخيراً، عندما نريد أن نَنعزِل عن كل شيء آخر وأن نُشير بوضوح إلى شخصيتنا الفردية، نضيف إلى كلامنا الإشارة المُعبِّرة التي تقوم على تَوجيه إصبعنا إلى الصدر، ونحن نُشير بذلك على أنه حقاً في هذه المنطقة حيث، بشعور عفوي لا يمكن أن يخدع أبداً، نضع أفضل ما يعبر عمّا فينا، وهو ما يدعوه كل منا أنا.

4.23 – رد إخريزيبه.

بالرغم من جميع الشهادات التي جمعها إخريزيبه حول هذه النقطة، يظهر أن الشعراء لم يكونوا دائماً من رأي الرواقيين. أليسوا هم الذين يُقدِّمون لنا آثنه Athènè أي الفِكر الحكيم، ناهِدة من رأس زوس Zeus ؟ يُجيب عليها إخريزيبه بمهارة، أن كل قوة هذا الاعتراض تَستَنِد إلى تأويل واسع الانتشار لهذه الأسطورة، لكنه مع ذلك خاطئ. بالفعل، ألَم يُحدِّثونا أن زوس قبل أن يُنْجِب آثنه Athènè، وَجب عليه أن يَمتَصّ في ذاته مِطيس Mêtis. إذاً فإن مِطيس هو من يُمثِّل الحكمة، التي تَسكن أبداً في صدر زوس، أما فيما يختص بآثنه، ابنة مِطيس، إنها الكلمة، إفصاح عن الفِكر؛ تخرج من رأس زوس أو بالأحرى من فمه الذي يقع في الرأس. إن سُلطة الشاعر الديني والمُلهم الذي اختَرَع هذه القِصة المثيرة، تؤكد إذاً الرأي الرواقي، بدلاً من أن تُعارِضه. بالنسبة إليه، كما بالنسبة للرواقيين، الصدر هو بالحقيقة

مركز هذا القسم من النَفْس الذي هو في الوقت نفسه مصدر الفكر ومنبع الرغبة.

4.24 – النفس واحدة لا تتجزأ.

يرفض الرواقيون بإصرار أن يُقِرّوا كما فعل أفلاطون أنه يمكن تقسيم النفس إلى عدة مبادىء متمايزة، فمهما كان الأمر ليس فقط بتَنوُّع الميول ولكن بتعارضها أيضاً يشعر الإنسان بالاضطرابات الصاخبة في نفسه؛ تحتوي النفس في ذاتها، إن صح القول، ثلاثة نفوس لكلٍ منها مركزه الخاص، ميول خاصة وشِبه فائدة خاصة. لكي يُعَلِّل أفلاطون هذه الصراعات الداخلية بصورة أفضل، دَمّر الوحدة الأساسية للنفس الإنسانية. جميع الرواقيين، ربما باستثناء فوزيدونيوس وحده، يؤكِّدون بعزم أن الأنا التي في كل واحد منا، تملك وحدة غير قابلة للانقسام، حتى ولو أعوزتهم الإجابة في ما بعد، عندما نسألهم تَفسير كيف تَخرج التعددية غير المنسجمة للميول والرغبات من هذا المبدأ الوحيد. هكذا، شَهوات وَضيعة، اندفاعات سَخِيَّة، إرادة عاقِلة، بكلمة واحدة كل نزعة، أياً كانت، تنتج عن المبدأ الحاكم، وبالمثل إليه أيضاً تنتهي، وفيه فقط تأخذ التغيرات الناتجة عن الأشياء الخارجية في التيارات هوائية الشكل والمتوترة التي هي الحواس شكلا نموذجياً. بالفعل، إن الحواس، بحد ذاتها، لا تشعر بشيء؛ بل تقتصر على إرسال التغيرات المختلفة التي تطرأ عليها نتيجة نشاطها وتوترها إلى المبدأ الحاكم؛ إنها ليست إذا صح القول سِوى امتداد القسم المركزي

للنفس حتى سطح الجسم الخارجي، وبالتالي حتى الأشياء التي في الخارج.

4.25 – عمل الحواس.

بين أعضاء الحواس والمحسوسات، أو إذا كنا نُفضّل بين الحد الخارجي لكل تيار حسي والصفة الحساسة التي هي جديرة بالنقل، يكون الاتصال تارة مباشراً وطوراً غير مباشر. يكون الاتصال مباشراً من أجل حاستي اللمس والذوق، ذلك، لأجل تغيير هذين الحِسَّين، يجب أن تنطبق الأشياء على العضو مباشرة؛ وتكون مباشرة أيضاً من أجل الشم الذي لا يدخل في الفعل إلاّ بقدر ما تَنفُذ الجُزَئيات التي يُصدرها الجسم ذي الرائحة إلى المنخرين. ولكن من أجل النظر والسمع، الصفة الحسِّية والنفس المتوترة التي هي الحس يجب أن تبقى على مسافة معيَّنة الواحد من الآخر، الاتصال بينهما هو بالضرورة غير مباشر؛ إنه يَترسَّخ بواسطة سائل مستمر يدعوه الرواقيون بعد أرسطو وسطاً يلامس من جهة الشيء المحسوس ومن جهة أخرى عضو الحس، يملأ الفراغ الذي يفصلهما ويجعل ممكناً فعل الواحد على الآخر. هذا الوسط هو الهواء من أجل حس السمع، والضوء من أجل حس النظر.

4.26 – الصوت.

عندما يبدأ جسم صائت بالطنين، فإنه يُسبِّب اهتزازًا في الهواء الذي يغلفه يُشبه تماماً الاهتزاز الذي يُحدِثه الحجر الذي نلقيه في

ماء ساكن. بالطريقة نفسها ينتشر الاضطراب الحاصل بسرعة، على سطح الماء وحول النقطة التي سقط فيها الحجر، بسلسلة من الموجات المستديرة التي تتلاشى مع ابتعادِها من نقطة السقوط، كذلك حول النقطة حيث كتلة الهواء المهتزَّة من جراء الجسم الصائت، تتشكَّل بالتتابع سلسلة موجات كروية يكبر مداها وتتناقص شدَّتها. هكذا نفهم أن الصوت يصل إلى الأذن، ويُسمَع كذلك في جميع الجهات، وأن شدته تتناقص طردًا مع ازدياد المسافة؛ ويُفهم أيضاً أن انتشار الموجات إذا صادف حاجزاً مثل حائط أو صخرة تَعود الموجات على نفسها، وتَرُدّ الصوت إلى النقطة التي انطلق منها فينتُج صدى.

4.27 – الضوء.

بطريقة أخرى يجمع الضوء العضو إلى الشيء. إنه ينتشر حسب خط مستقيم، وعندما يتم الاتصال ويُصبح الإحساس ممكناً، يكون الطرفان مرتبطين الواحد مع الآخر بواسطة مَسْحَب ضوئي مخروطي الشكل حيث ينفذ رأسه إلى العين وتستند قاعدته إلى الشيء. هكذا يُصبِح الشيء محسوساً ويمكن أن نشعر باللون الذي يدعوه الرواقيون الشكل الأول للمادة. ماذا يمكن أن يكون معنى هذه الصيغة الغامضة؟ أرسطو ليس أقل غموضًا للوهلة الأولى وأيضا أكثر غرابة، بتعريفه الضوء " فعل الشفاف بصفته شفافاً " ويضيف، أن الضوء هو، إذا صحَّ القول "مثل لون الأجسام نصف الشَفافة diaphanes". هذه الفرضية الأخيرة تفترض بالمقابل

الفرضية العكسية، بمَعنى أن اللون هو كضوء الأجسام غير الشفافة، نحن متأكدين أننا لا نَبتَعِد عن العقيدة الأرسطوطاليسية بقولنا أن اللون هو فعل المُضيء للأجسام غير الشفافة. إذا تذكّرنا أن الصفة، التي تعطي للأجسام شكلها، لها في العقيدة الرواقية دوراً مماثلاً للدور الذي يقوم به الشكل والفعل في فلسفة أرسطو، يجب ألا يفوتنا ملاحظة التشابه الوثيق بين التعريفين. ولكن كم يَظهران مختلفين لأجل تحديد المعنى، إذا فَسَّرنا كل منهما كما يليق، حسب المبادئ العامة للنظامين الفلسفيين.

4.28 – أرسطو: الضوء واللون أشكال.

الضوء، وبالنتيجة اللون بالنسبة لأرسطو ليسا أجساماً، بل مجرّد أشكال؛ إنها ازدهار الكُمونات التي تُغلِّف مادة الأجسام غير الشفافة أو الشفافة والتي تَستَيقِظ وتشرَع في العمل تحت التأثير وكأنها بسحر مزايا أعلى وهي الآن حاضرة. الشمس تَسطع؛ الأجسام الشفافة تَستنير كأنها تريد محاكاة بريقها، الأجسام غير الشفافة تَتلَوّن كأنها مُستنارة بهذا الضوء، وأخيراً تَدخل قدرة العين البصرية بدورها في الفعل لِتنسَجم مع الألوان والضوء، الحيوان يرى. في العقيدة الرواقية، بما أن كل صفة هي جسم، لا يمكننا أن نَتَصّور هذا الشكل الأول الذي هو اللون إلاّ كغلاف رقيق، كالإشعاع الخارجي لهذا السائل ينفذ إلى مادة كل جسم، يُعطيه الوحدة والشكل؛ أكثر من ذلك، كل عمل وكل تأثير يكون مَرَدّه تحريضاً، إنّ فعل اللون لا يمكن أن يكون سوى صَدمة

انطبعت أولاً على قاعدة المخروط المضيء تَتَكرَّر من رأس المخروط إلى طرف التيار الحسي وتَصل أخيراً إلى القسم المركزي للنفس حيث يَنتَهي الإحساس.

4.29 – التصوّر ومبرر تسميته.

هكذا عن طريق الحواس تصل إلى المبدأ الحاكم للنفس مجموعة من التأثيرات المُتنوِّعة التي، بمجرّد شعوره بها، يدعوها الرواقيون بالاسم العام التَمثيل. الكلمة اليونانية التي يُشير بها الرواقيون إلى كل تمثيل، أياً كان، تنحدر بالاشتقاق من كلمة يونانية أخرى تعني الضوء، دون شك لأنه، كما سبق ولاحظ ذلك أرسطو، إن احساسات النظر هي حسب رأيهم التَمثيل بامتياز، وهي التي يعزو إليها الإنسان أكبر أهمية والتي لها تأثير راجح في بناء الإدراك وتكوين المقولات.

4.30 – من التصورات إلى المفاهيم الطبيعية.

عند الطفل، وفي اللحظة التي تتفتح فيها عيناه وتبدأ حواسه في العمل، يشبه المبدأ الحاكم ورقة جاهزة لتلقي الكتابة. تَحدُث الاحساسات وتُسجَّل كما عدد من السِّمات التي لا تُمحى بالضرورة مباشرة بعد أن تكون قد ارتَسمَت، ولكن يمكنها أن تستمر كأنها مَنظورة لزمن طويل نوعاً ما، إن استمرار التَمثيلات الحسيّة يُشكِّل الذاكرة. الاحساسات الجديدة التي تحدث باستمرار تُصادف إذاً خلفية من الاحساسات القديمة اختزنتها وحفظتها الذاكرة. هكذا جميع هذه الاحساسات موضوعة بمواجِهة بعضها

البعض، تتعارض أو تتوحد وفقاً لكونها مختلفة أو متشابهة. وهكذا، كل نوع من إعداد تُنجزه الطبيعة بمُفردِها وليس للمهارة أيّ دور فيه، تتكوَّن تمثيلات من نوع جديد يدعوها الرواقيون مقولات طبيعية أو أيضاً سوابق.

4.31 – المقولات الشائعَة.

كان إبيقور قد استعمل أيضاً هذا الاسم الأخير لكي يُشير إلى المقولات المتشكلة طبيعياً، وأعطانا تعريفاً دقيقاً جداً للسوابق، كما يعنيها، قال: إنها الذكريات التي تبقى لنا من احساسات تَكرَّرت مراراً عديدة. هذا هو أيضاً المعنى الذي يَظهر أن الرواقيين يعزونه إلى هذه الكلمة. إنهم أيضاً يدعون هذه التمثلات نفسها مقولات شائِعة، دون شك لأن اكتسابها لا يفترض منهجية ولا حيلة، يمتلكها كل كائن بشري لا محالة عندما يصل إلى كامل نموه.

4.32 – المقولات الفطرية والطبيعية.

بالنسبة للرواقيين، لا يوجد أبداً مفاهيم فطرية بالمعنى الذي يفهمها ديكارت Descartes ولايبنتز Leibniz. عندما يقول الرواقيون أنه منذ الولادة وقبل أي إحساس، هذا يعني أن المبدأ الحاكم مُهيأ للمعرفة، إنهم لا يعنون أن النفس تحوي قبل الآن أشكالاً وكُموناتاً لا يَنقصها سِوى فُرصة مُواتية لتَتحرَّر وتُبْدي نشاطها؛ كل ما يُريدون قَوله، هو أن السائل الحيّ المتحد مع الجسم والذي ينمو معه، يملك بنتيجة ذلك درجة من حدة الذهن والتوتر الضروري

ليتلقى ويحفظ التغيرات الممثلة التي تطرأ عليه من جراء صدم الحواس. منذ أن تبدأ النفس بالوجود تتلقى مع الاحساسات الأولى أولى بذور المقولات المشتركة التي تولد وتتطور بهذه الطريقة وتبقى، في الوقت نفسه، متحدة معها بالصميم. كما أن الرواقيين لكي يعبِّروا عن الاتحاد المتبادل والتطور المتزامن للمادتين المكَوِّنتين للإنسان، يدعون النفس نَفحَة فِطرية، ويُسمح لهم القول بذلك، ونحن نرى كيف يجب أن نفهم عبارتهم: أن المقولات الطبيعية فطرية في النفس.

4.33 – وظيفة العقل.

حسب العقيدة الرواقية، هذه المقولات الطبيعية، المشتركة والفطرية ليست، على ما يظهر، مبادئ دون محتوى مادي، قواعد محض شكلية تخضع لها جميع التمثلات الحسيّة والتي تتكشف بتطبيقها؛ إنها أفكار حقيقية تقلِّد الاحساسات الفردية الناتجة عنها والتي لا تختلف عنها إلاّ بشموليتها، صور حقيقية توجد فيها تعددية الأشياء الحساسة ممثلة بغموض نوعاً ما، إنها سوابق تسمح سلفاً باستشفاف الاحساسات المستقبلية وتنتظر ظهورها. إن امتلاك واستعمال مقولات مشتركة يُشكِّل هذا النوع من المعرفة التي يدعوها الرواقيون، بعد أرسطو، الخبرة. يقول أرسطو: " إن الإنسان المقتَصِر على المعرفة التجريبية فقط، يفهم الأفعال؛ يُمكنه أن يقول ما هو أيّ شيء، ولكن السبب، دافع الحوادث يَفوتَه ". هذا هو دون شك أيضاً، المعنى الذي يُقيِّد عبارة الخبرة عند

الرواقيين، ذلك أنه بالنسبة لهم، هذا النوع من المعرفة يسبق ظهور العقل في النفس الإنسانية الذي وظيفته الخاصة هي البحث عن الأسباب.

4.34 – من المفاهيم الطبيعية إلى العقل.

أخيراً هذه الإمكانية الرفيعة ستُظهِر نفسها وتَسحَب الإنسان من مجموعة الحيوانات لتَضعَه في مصاف الآلهة. في نفس الوقت فإنها بنشاطها المستمر تزيد عدد المقولات الطبيعية في المبدأ الحاكم، خبرته تنمو وتتحسَّن، والوعي الغامِض الذي كان عنده في البدايةً عن تكوينه يَتوَضَّح تدريجيّاً، وانسجام الأفعال العفوية التي تَطمح إلى حفظه تظهر بوضُوح أكثر فأكثر. يأتي يوم، حيث لا يمكنه فقط التعرَّف على التمثلات التي تطرأ واحِدة فواحِدة فجأة، بل يمكنه، وفي الوقت ذاته، من تلقاء نفسه أن يوجه انتباهه إلى عدة مقولات سبق واكتسبها في ما مضى حتى أنه يُحاوِل الإحاطة بها جميعاً بنظرة واحدة؛ حيث أنه لا يكتفي بأن يَخضع لِميوله الطبيعية، بل يمكنه أن يتطلع بوضوح إلى الخير الذي يتوق الوصول إليه، ويَقيس أهميته ويُنسّق فاعلية الوسائل المتنوعة التي تَقود إليه. هذا النشاط الذكي الذي يُلاحِظ ويَتأمَّل شروط ونتائج أعماله، هذا الفكر الفاعل الذي يَهبّ من تلقاء ذاته لفحص مواضيعه الخاصة، هو ما يُسَمّيه الرواقيون العقل.

4.35 – سيطرة العقل كاملة.

في اللحظة التي يُصبِح فيها الإنسان عاقلاً، وبالرغم من وصوله إلى نهاية نُموِّه الطبيعي والغريزي، إلا أنه لا يزال أيضاً بعيداً عن كل ما يمكنه أن يُصبِح. إن سِن المراهقة، الذي غالباً ما يُحدِّد وَقف النمو ويُشير إلى الاكتمال الاخير للجسم، يَتوافق، حسب الرواقيين، مع اكتساب العقل الذي يتمم الإدراك. يتركز العقل في وسط النسمة الحارة التي هي النفس كشرارة نقية من النار الإلهية، يُسَيطِر، بمجرّد حصوله، على جميع أقسامها (النفس) وبالتالي على الجسم بكامله؛ المفاهيم الطبيعية والميول الفطرية، مع أنه خرج منها، لم تعد بالنسبة له إلاّ كمادة يُكيِّفها حسب ما يناسبه.

4.36 – الكمال: فعل اختيار ونظام ومهارة.

الرَويَّة والقيادة المِنهَجيَّة لنشاط العقل يمكنها أن تسمو بالإنسان إلى درجة كمال أعلى بكثير من التي كان يمتلكها في لحظة اكتساب هذه الإمكانية البارزة؛ يمكنه أن يُدخِل في معارفه الترتيب والتسلسل ويُعطيها هكذا وضوحاً جديداً ويقيناً منيعاً؛ كما يمكنه تَنظِّيم الميول، وتأسيس التناسب والتناسق في ما بينها، وأن يُشيع فيها ثباتاً لا يتزعزع. ولكن هذا الكمال الممكن، كل إنسان لا يُحقِّقه في ذاته فقط بكونه إنساناً، إنه فعل اختيار ونظام ومهارة، وبالتالي، إنه ليس من اختصاص علم الفيزياء، بل يخص علم المنطق وعلم الأخلاق لتحديد طابع وشروط الوجود.

4.37 – مراحِل النشاط وحياة الإنسان.

بإنتاجه القدرة التناسلية والعقل في نفس الوقت تقريباً، يكون التوتر الأساسي لكل نفس بشرية قد أنهى عمله في التكوين والتقدّم ومن ثم لا يبقَ عليه سِوى الحفاظ على كل هذا الجهاز العضوي الذي هو الجسم وكل هذه القدرات التي أخرجها التوتر من البَذرة حيث كانت مُغلّقة. ولكن، كما أن الجوهر الإلهي لا يمكن أن يستمر دوماً في توتر ثابت، كذلك أيضاً اختراق الجسم البشري من قبل النفس هو نتيجة جهد لا يمكن أن يَستمِر إلى ما لا نهاية. المبدأ الحاكم لا يكفي للحفاظ دوماً على درجة من التوتر في التيارات الحسية لِتجعل إدراك الاحساسات ممكناً، فيحصل انهيار في النشاط المكثف للحواس، ويقع الإنسان في النوم. هذا الفتور ليس سِوى نسبي وعابر، إنه ليس بالنسبة إلى المبدأ الحاكم سوى فترة راحة يكون بعدها قد استرجع قوته فيمكنه أن يُوتِّر من جديد جميع حواسه ويتابع حياته الفاعلة واليقِظة. هكذا، التتابع المنتظَم للسَهر والنوم في الحياة الإنسانية، يُمكِّن التوتر الجوهري للنفس في سن الحداثة أن ينمو شيئاً فشيئاً، وأن يُحافظ على نفسه خلال سن الرشد، وألاّ يضمر إلاّ ببطيء في سن الشيخوخة. غير أنه، بعد فترة طويلة نوعا ما، ولكنها محدودة بالضرورة، ينهار النشاط الحسي تماماً وينام الإنسان في نَوم لا يُمكن أن يَتبعه أية يَقظة؛ الاسترخاء الذي يَحدث هو بحيث أن السيّالة المحييَة لا يمكن أن تَتوتَّر من جديد في جميع الأعضاء. منذ الآن فصاعِداً النفس

تكون بالفعل مُنفصِلة عن الجسد، والخليط الذي كانا يُشكِّلانه أصبح متحللاً، الكل الانساني، على هذا النحو، دُمِّر. لقد مات الإنسان!

4.38 – مصير النفس بعد الوفاة.

منذ هذه اللحظة لا يدخل ولا يحتوي الجسم أية سيّالة، إنه يَتفكَّك بسرعة ويَتوقف وجوده حقيقة بصفته نظام أعضاء، ولكن ما هو مصير النفس المنفصلة عن الجسم بعد الآن؟ هل يصل ارتخاء الحواس الكلّي إلى المبدأ الحاكم، هل دمار الإمكانات الحسيّة يجر الضياع الكامل لكل فكر إلى حدّ أنه يمكننا القول أن النفس لم تعد توجد؟ يمكننا بكل تأكيد أن نَتصوّر أن النفس تبقى حية بعد الجسم، ذلك أنها من ذاتها حقيقة مُمتدَّة وكاملة وليست أبدًا كما فكَّر أرسطو، شكلاً صافياً ومجرداً لا يمكن أن ننسب إليها وجوداً ذاتياً ومستقلاً. لكن هذا البقاء بعد موت الجسد الذي لا ينطوي تحقيقه على أيّ تعارض، هل يُمنَح فِعلاً للنفس الإنسانيّة؟. قبل كل شيء، إنه من المؤكد أن حياة النفس المستقبلية هذه، إذا حدثت، لا يمكن أن تكون البقاءَ الأزلي الذاتي. النفس وُلدَت فعلاً وبالتالي فإنها ستفنى؛ بالنسبة لها، كما بالنسبة لجميع الكائنات الأخرى وكذلك بالنسبة للآلهة أنفسهم، سيأتي يوماً عاجلاً أم آجلاً حيث تغوص النفس في جوهر زوس الأزلي. لكن هل اللحظة التي تفقد فيها النفس وجودها الفردي هي دائمة أم فقط في بعض الأحيان ذات اللحظة التي تتوقف فيها عن احتواء الجسم وإدارته؟ هل

ستتأخر حتى فترة التوهج العام من أجل جميع النفوس أو من أجل عدد معيَّن من بينها فقط؟ هل تأخذ هذه الساعة الأخيرة حتماً مكانها في الفترة غير المحدَّدة والمتغيِّرة التي تفصل الوفاة الأرضية عن دمار العالم الشامل؟ يظهر أن الخيار من بين جميع هذه الحلول يُسبب للرواقيين بعض الإحراج، فالجميع لا يَتوقَّف عند نفس النتائج.

4.39 – الوفاة وحياة النفس الجديدة.

لكي نفهم هذا التردد وهذا التباين حول نقطة لها أهمية كبيرة، يكفي ملاحظة أن مبادئ العقيدة العامة لا تحتوي في مصدرها، وبالنتيجة لا تفرض أي حل معيَّن بوضوح لهذا السؤال، إنها تبدو قابلة للتوفيق بالتساوي مع كل من هذه الفرضيات المُختَلِفة. بالفعل، إذا تذكرنا أن النفس تُشكِّل مع الجسم وحدة مركبة من أجزاء مُتمايّزة محلياً ونوعياً قد سبق تشكيلها في بذرة، وأنها نَمَت وتقوَّت مثل الجسم في الوقت ذاته، سنكون محمولين للتسليم أنها (النفس) تتلاشى في اللحظة ذاتها التي يتوقَّف فيها الجسم عن كونه مُحرَّكاً من قبلها؛ وأنها حالما تُعاني هذا الانخفاض في النشاط وهذا الارتخاء الذي يجعلها غير قادرة أن تتوتر في جميع الأعضاء تفقد التماسك الذي يجمع كل هذه الأجزاء إلى مصدرها الحاكم، إنها تَتفكَّك كالجسم لتَتحِّد مع العناصر الخام التي سبق وخرجت منها وتَتشتَّت في المناطق العليا المأهولة بهذه الجواهر الدقيقة التي تألفت منها. لكن إذا اعتبرنا أن النفس الإنسانية

بالنسبة للجسم الذي تديره هي كالمبدأ الحاكم للكون بالنسبة للعالم الذي يحكمه، وأن التنوع المنظم يمكن أن يَتلاشى دون أن تتوقف حياة زوس الأزلية، وأنه على العكس تماماً، فإن هذا الغياب للتنوع الكوني هو الإشارة لتزايد شدَّة الحياة الإلهية، إننا نميل إلى الاعتقاد أن النفس بعد أن تكون قد انفصلت عن الجسم تستمر في البقاء، وبتركها الجسم يكون قد خَفَّ حِمْلها وتَخلَّصت من قسم من أسباب الانهيار والفوضى والبعثرة؛ إنها ستبدأ وجوداً أكثر نشاطًا وأكثر يقظة وأكثر توتراً؛ وأن هذا اليوم المزعوم للموت هو في الواقع يوم الولادة لحياة جديدة.

4.40 – النفس وحياتها المستقبلية.

مع أن المبادئ العامة للعقيدة لا يمكنها أن تعيِّن من ذاتها خياراً بين هذه الافتراضات المتعارضة، فإن الاعتقاد بحياة مستقبلية للنفس هو موضوع أولويّة عام تقريباً بين رؤساء المدرسة الرواقية. حسب زينون، النفس هي نسمة حياة طويلة؛ لا ينالها الدمار بمجرد انهيار الجسم، ومع ذلك لا يمكنها إطالة وجودها إلى ما لا نهاية، الوقت يُضنْيها أو يُطهِّرها ببطء وتَنتَهي بأن تَتلاشى في غير المنظور. زينون يُسلِّم دون شك أن مدة الحياة الثانية مُتغيرة مثل الأولى حسب الأفراد ومتناسبة مع القوى التي تملكها النفس بالطبيعة أو التي اكتسبتها بالثقافة والتمرين. وفقاً لإقليانت ليس لفضيلة النفوس أي تأثير على مدة حياتها. بالنسبة له كل نفس أضاءها وميض من العقل الذي سكن إله فيها، لا يمكن

أن تنتهي قبل الآلهة؛ وسوف لن تُدمَّر إلاّ بتوهج العالم. يظهر أن إخريزيبه رجع إلى فكرة زينون؛ وأيَّد أن النفوس بعد أن تكون قد هجرت الجسد تنتظرها أقدار مختلفة. حسب دِيوجِن اللائِرسي إنه لا يمنح قدرة الحفاظ على الوجود الشخصي للنفس إلى حين توهج العالم إلاّ لنفوس الحكماء. يظهر أن هذا الرأي كان راجحاً في المدرسة الرواقية، ذلك أن آريوس ديديموس يُشير إليه على أنه يُمثِّل العقيدة المشتركة للرواقيين. ماذا يحل إذاً بنفوس البشر الذين لم يصلوا إلى الحكمة أبداً؟ حسب معلومات المؤلف نفسه، لا يسلِّم الرواقيون أن هذه النفوس تُدمَّر في الوقت ذاته الذي يتهدَّم فيه الجسم، كتلك التي للحيوانات التي لا عقل لها؛ إنها تبقى ولا تنحل إلا بعد أزمان طويلة نوعاً ما. مع ذلك ليس لدينا أية معلومة تُطلعنا مباشرة على السبب الذي يرجع إليه الرواقيون في تحديد هذه المدة المتغيرة المخصصة للنفوس الإنسانية التي لم تبلغ الحكمة، إننا نلاحظ بوضوح أنه، حسب عقيدتهم، هذه المدة يجب أن تخضع لحالة الفرد الأخلاقية، وأنها تُنظَّم حسب القوة المكتسبة، والتقدم المنجز أثناء الحياة الدنيا. بالفعل، إذا كان غياب أي بذرة للفضيلة يُلغي البقاء، وإذا كانت الفضيلة التي نمت تمامًا تؤمن حياة أطول، فإنه من المناسِب في حال امتلاك بذرة لم يكتمل تطورها أن يقابلها مدة تتناسب مع درجة تطور هذه البذرة. كما أنه، من أجل المحافظة على كمال الجسم وتكوينه الذاتي، يجب على النفس أن تساند، في هذه الدنيا، صراعًا مستمرًا ضد

القوى الهدامة، كذلك في الوسط الأخف حيث تُستقبل بعد الوفاة، يظهر أنها لا تَستمِرّ أيضاً إلا بالمقاومة، وأن نجاح جهودها هو بالضرورة مراعاة لقدرتها. فإذا كانت تحتفظ أيضاً ببِقيَّة من الضعف، فإنها تنهار ببطء وعاجلاً أو آجلاً تموت؛ وحدها صلابة النفس الحكيمة التي لا تلين لا تنال منها صدمة القوى المناوئة، بُنيَتها القوية لا ترضخ إلا أمام اجتياح النار الإلهية التي لا تقاوم.

4.41 – مدة الحياة المستقبلية.

هكذا، في مدة الحياة الممنوحة للنفوس البشرية يوجد هذا التنوع التقدمي التدريجي أينما كان في العقيدة الرواقية، ويأتي ليسدّ المسافة التي تفصل النقاط القصوى. وحسب الرواقيين، التدرّج المستمر نفسه هو أيضاً مؤسَّس بطريقة مختلفة في الأقدار المخصصة للنفوس في الحياة المستقبلية. بالفعل، يظهر أنهم قد علَّموا أن النفوس عندما تترك الجسد تَصعد بمقتضى الخفَّة الطبيعية لجوهرها، وتَصل إلى مناطق أعلى بقدر ما هي أكبر فضيلة وأكثر نقاوة. إنّ إقليانت بتَحديده نفس الأمد الواحد لحياة جميع النفوس، يمكنه إذاً الاستمرار أيضًا في الحفاظ على توافق تام بين المصير المستقبلي والحالة الأخلاقية المكتسبة في الحياة الحالية، وأن عقيدته كان لها الميزة بأنها لم تكن لتثير، مسألة مهمة، مثل عقيدة زينون وإخريزيبه وأكثر الرواقيين.

4.42 – تفاوت في حياة النفس.

إن رأي إقليانت لا يدع أي مجال للشك على مصير موهبة العقل التي في كل واحد منا؛ إنها تُمتَصّ في نفس الوقت كبقية أجزاء النفس من قبل الجوهر الإلهي. ولكن نحن لا نعرف تمامًا الجواب الذي كان بإمكان إخريزيبه إعطاءه لأولئك الذين فكروا بسؤاله إذا كان المبدأ الحاكم للنفس غير التامة يَتبَعثر في الهواء مع الأجزاء الأخرى. مع ذلك يظهر أنه لسؤال كهذا، لا يَسع إخريزيبه أن يجيب إلاّ بالنفي؛ " الضيف الإلهي في نَفسِنا " لا يمكنه أن يفنى بطريقة مختلفة عن الآلهة؛ إنه يرجع إلى عقله البذري الذي هو المبدأ الحاكم للعالم ويخلط وجوده الفردي مع الحياة العامة لزوس.

4.43 – نفس الحكيم لا تعرف الضنى.

هذا الجواب، مع أنه يُبعِد صعوبة أولى، إلاّ أنه يُثير صعوبة جديدة أهم منها. لنا الحق أن نتعجب، عندما نرى الرواقيين يُسلِّمون بأن إحدى آثار الحكمة وقوة النفس هي إطالة الحياة الفردية وتأخير اللحظة التي يتَّحد فيها العقل مع مبدئه. " ماذا إذاً ! نسأل إخريزيبه، بكل طيبة خاطر، هل الغوص في رحم زوس الواسع بالرجوع إلى سببه البذري هو بنظرك سقوط أو نكبة؟ " إن معرفة المبادئ العامة للعقيدة الرواقية تَسمح، على ما يظهر، بالتكهُّن بِمعنى الجواب الذي كان سيعطيه إخريزيبه على هذا السؤال الأخير. يمكنه أن يقول " هذا الاتحاد الجوهري للعقل الإنساني مع الله، ليس في نظرنا لا نكبة ولا سعادة، إنه شيء

قليل الأهميَّة، بما أنه يحصل لفاقِد العقل كما يحصل للحكيم. إن مدة وشرط الحياة المستقبلية، من حيث أنهما يتوقفان على الحالة الأخلاقية المكتسبة أثناء الحياة الدنيا، ليسا لا المكافأة ولا التتمة اللازمة للأخلاقية؛ إن الحياة الثانية تَنتُج من الأولى كنتيجة للمبدأ، إنها التتمة الطبيعية، ولكنها ليست الأجر. الحكمة تكفي نفسها بنفسها، فهي لا تنتظر شيئاً ولا تخشى من الحوادث التي يجلبها القضاء والقدر؛ مُتَّفقة في كل شئ مع الفكر الإلهي، إنها تريد كل ما تقرره العناية. يمكن للنفوس التي لم تَصِل إلى الفضيلة التامة أن تترقَّب بفارغ الصبر أو تنتظر ببطْء قدوم اللحظة التي يجب عليها أن تتلاشى في الجوهر الإلهي، نفس الحكيم لا تعرف الضنى من الانتظار ولا تخشَ ما يدنو، فهي تستجيب طواعيّة لقيادة القضاء والقدر التي لا تلين؛ عندما تأتي الساعة النهائية، إنها تتلاشى دون أسف ولا مقاومة في جوهر زوس. "

4.44 – الحياة المستقبلية والحياة الأرضية.

حسب النظريات الرواقية، تظهر الحياة المستقبلية كامتداد فيزيائي للحياة الدنيا وليس كحكم للأخلاقية الصافية. إنها ليست شيئاً لا يمكن لعين الإنسان أن تراه ولا لقلبه أن يَشعر به؛ إنها الاستمرارية البسيطة، في أوساط مختلفة، وبنشاط مماثل لما نُجهِد أنفسنا في حياتنا الحالية؛ إنها ليست التحرُّر التام، بل هي تخفيفاً من العبودية الجسدية. إن التيارات هوائية الشكل التي كانت تمتدّ إلى جميع الأطراف قد تَركَّزت حول القسم المركزي؛ وشكّلت

حول الشرارة المضيئة التي هي المبدأ الحاكم نوعاً من الغلاف الشفاف، من جسم لجسم دقيق ورائع. ولكن كما تسترجع العناصر الخام مادة الجسد الأرضي بعد أن تكون قد أعطتها وصانتها، كذلك الجواهر الدقيقة التي غذَّت النفس تنتهي بامتصاصها. إن مناطق الأرض والهواء تصبح مصادر يمكن للطبيعة أن تستمد منها دومًا العناصر الضرورية لتكوين أجساماً ونفوساً جديدة، ذلك أنها في نفس الوقت أمكِنة تجمُّع تُدْخِل فيها الطبيعة هؤلاء وأولئك، بانتظار اليوم الذي فيه يغوص الجميع في تجانس الجوهر المتوهِّج.

الفصل الخامس

معيار الحقيقة

5.01 – من الإحساس إلى العقل.

لقد رأينا كيف أن الإنسان، بالتطور الجسدي فقط وحَتمِيَّة سَبَبِه المنوي، يرتقي من الإحساس إلى المفاهيم المشتركة، ومن التجربة إلى العقل، وكيف من نشاط محدود، نصف مُنفعِل، خاضع لعمل الحواس، يتبعه في المبدأ الحاكم عفوية أوسع، مُستقلة وحُرّة، ندعوها العقل. هذا النشاط الأسمى، منذ أن تخلص من خليط السوابق التجريبية وتَعرَّف على نفسه، لا يمكن أن يرى في كل ما هو غير ذاته سِوى مادة يجب أن يَنفذ إليها ويُسيطر عليها؛ ويُدرك أنه كالغاية الأسمى التي يجب أن تخضع إليها جميع قوى النفس والجسم، كمبدأ النظام الذي وحده يمكن أن يُعطِيَ الجمال والتناسب إلى البقية كلها.

5.02 - العقل وبدء التوتر.

هذا الكلام لا يعني أنه خلال الإعداد الذهني الذي سبق انبثاق العقل، أن كل أثر للمهارة كان غائباً؛ على العكس تماماً، عندما وعى العقل ذاته، عَرف الفكر الإنساني أنه منذ الإحساس الأول ابتدأ بالتوتر ومنذ تلك اللحظة، لم يفتر عن العمل، بل تصرف حَتماً طِبقاً لطبيعته الذاتيّة التي هي، من حيث الجوهر، نظام وتَناسُب. ولكن هذه القاعدة، التي كانت أفعال العقل مطابقة لها، كانت بالأحرى مُلازِمة أكثر منها حاضِرة حقاً؛ غريبةً، تقريباً عنه، كان(العقل) يَتبع مَسلكاً مِنهجياً من دون أن يكون قد اختطه لنفسه بوضوح؛ إن العمل الفني، الذي تَولَّد فيه أكثر مما هو بواسِطَتِه أيضاً، بقي سراً لا يمكنه أن يَنفذ إليه. إنّ التصَوُّر الظاهر للتَقدُّم المُنجز، والإدراك الكامل وبالتالي المهارة الحقيقية كانت في العقل الإلهي؛ المبدأ الحاكم للفرد الإنساني، التائه في الطبيعة الشاملة، مَحمولاً من القضاء والقدر أكثر من كونه مُرشَداً بالقانون المشترك. لكن ظهور العقل يُشير في نفس الوقت إلى حدّ الكمال الطبيعي الذي يصل إليه كُلّ إنسان صحيح التكوين، يظهر أنه يَعكُس العلاقة التي، بموجبها، تَوَحَّدت وانحصَرت بالتبادل الفاعليّة والانفعاليّة في الفكر الإنساني.

5.03 - المهارة تخلف الطبيعة وتُتمِّمها.

ما أن أصبحت النفس البشريّة قادرة على الصُمود أمام صَدمات الاحساسات، وبمجرد امتلاكها النشاط المستقِل والمُتمعِّن، لم يَعد

بإمكانها الاعتماد بنفس الأمان على التطور البطيء وغير المحسوس لاستعداداتها الفطرية؛ عليها بالذات يتوقف بنوع خاص كل تقدم لاحق وبقدرتها الذاتية تُعيِّنه وتُديره. يقول الرواقيون أن الطبيعة لا تُقدِّم لنا الحكمة، ولكنها تضع فينا البذرة. هكذا، من جهة، لا يصل الإنسان أبداً إلى الكمال الأسمى الذي يحتويه جوهره، إن لم تُساعده ثقافة عاقلة ونظام مُتواصِل على تَفتُّح ونمو البذرة الموضوعة فيه؛ لكن من جهة أخرى، يجب أن نلاحظ أن المهارة التي خَلَفت الطبيعة لا تَفعل سِوى مُتابَعة عملها الذي يجب ألاّ يَهدف إلاّ لإكمال ما شرعت فيه. تُسلِّم الطبيعة زمام أمرها إلى المهارة وتَنتَظِر منها إتمامها، ولكن المهارة بدورها لا تستطيع تجاوز الطبيعة إلا بالاستناد عليها ومُحاكاتها؛ إنها تتلقى من الطبيعة المادة التي يجب أن تُكيِّفها وبدايات الخطوط الأولى للنموذج الذي يجب أن تنسخه. الحكمة تفوق الطبيعة وهي في نفس الوقت مطابقة لها. كما أن النمو الطبيعي كان تحت شكله نصف الواعي مُشبَعًا، بالكامل، بالمهارة والعقل، كذلك لا يسع المهارة والعقل في التقدم الإرادي إلاّ اتباع الطبيعة في ما يُنجِزانه.

5.04 – أثر النشاط العاقل والواعي.

هكذا يَطيب للفلسفة الرواقية أن تُقرِّب ما سبق وفَرَّقته. الاختلافات الأكثر تبايناً تنتهي بأن لا تكون سِوى تباينات متنوِّعة يَبدو تحتها بالتناوب نفس الجوهر دوماً وأينما كان. في حياة العالم، الطبيعة

والعقل يَتّحِدان ولا يكوِّنان إلاّ وحدَة؛ في بدايات الحياة الإنسانية يظهران كأنهما متمايزان، ولا يمكن للإنسان أن يجعل الواحد في تعارض مع الآخر، فهو منذ أن اكتسب النشاطِ العاقل والواعي أصبح صورة للإله؛ إنه يرى في العقل طبيعته الحقيقية والوحيدة. كل واحد منا بِسَعيه أن يُصبح عاقلاً بالتمام وأن يكون حكيماً في كل أفعاله، لا يفعل إذاً إلاّ اتباع طبيعته الخاصة والطبيعة العامة.

5.05 – التوتر وهدف الرواقية.

التوتر هو ما يُميِّز الطبيعة الإلهية في أكثر نقاوتها وأدق جوهرها، إنه القدرة التي تُنتِج الصلابة والاستقامة في كل واحدٍ من أعمالها، الترابط والثبات في تتابعها، التناسب والانسجام في مجموعها كله. أن تُطلعنا على الشروط والمُناسبات التي يقابل فيها تَصوّر ما تماماً مَوضوعه ويُدركه بكل تأكيد، وأن تُعلمنا كيف تكون جميع المفاهيم مُصنَّفة ومُرتَّبة على أفضل نظام، وكيف يمكن الحصول على الترابط والتَتابع وفقاً لضرورة لا تلين، هذا يجب أن يكون، بالنسبة للرواقيين، الهدف الذي تَرمي إليه أحكام المهارة التي تُعلِّمنا أن نُحاكي الله بأفكارنا، وهو ما نَدعوه المنطق. وبقواعد مُماثِلة تُحاول الأخلاق أن تُعطي لِميولنا الاستقامة والثبات، وأن تُقيم الانسجام في ما بينها.

5.06 – المنطق يسبق الأخلاق.

هاتان المهارتان اللتان تعلماننا أن نكون مُتعقِّلين، إحداهما في أفكارنا والأخرى في أعمالنا، تنموان بشكل متوازٍ نوعاً ما؛

ويمكننا – على ما يظهر – أن نذهب أبعد من ذلك ونقول أن موضوعهما متماثل، ذلك أن كل فكرة هي فعل من جهة، ومن جهة أخرى كل فضيلة هي علم. غير أنه يمكن ويجب الحفاظ على الفاصل بين نِطاقَيّ المنطق والأخلاق، لأنه إذا كان الأمر من الجهتين يتعلَّق دائماً بِمعرفة كيف تصبح القدرة الفاعلة للمبدأ الحاكم مساوية لشدة الحياة الإلهية، هذا النشاط هو واحد وبسيط في مبدئه، ينتشِر على شكلين مختلفين: من جهة، يحاول أن يَتمَثَّل بأمانة تامة لما هو أساسي في جميع كائنات العالم، ومن جهة أخرى، يَرمي إلى وَضع الوفاق الأكمل بين ميوله وبين القانون المشترك الذي يحكم العالم. إن معرفة نظام العالم والموافقة عليه، هو في نظر الرواقيين كل الحكمة؛ بيد أن موافقة الفكر يجب أن تَسبق انتشار الميل، ومتانة الفعل تَفترِض ضمانة الفكر، وبالنتيجة المنطق يجب أن يسبق الأخلاق.

5.07 – البحث عن معيار للحقيقة.

إن الغاية التي يَسعى وراءها علم المنطق ليست تَعريفنا على ما هي هذه الأشياء أو تلك، ولكن، كما سبق ولاحظنا، أن يُشير لنا أولاً في أية إشارة نتعرّف أن فكرة ما، مهما كان موضوعها، تكون متينة ومضمونة وخالية من الغلط؛ ثم أن يُبيِّن لنا كيف تُصنَّف جميع هذه الأفكار والعبارات التي توافِقها، وأخيراً تَتسلسل وتَتحد؛ باختصار، البحث عن معيار للحقيقة، تَصنيف المفاهيم وأخيراً نظرية التفكير المنطقي، يمكننا أن نقول، هذه هي المراكز

الثلاثة التي يدور حولها إشعاع كل ما يحتويه علم المنطق الرواقي من أساسي وحقيقةً فلسفيّة. لنبدأ إذاً بالتساؤل متى وكيف تتوصَّل الفكرة لِتُمثِّل موضوعها بصورة أكيدة وبأمانة، ولأجل ذلك، لنفحص بأي فعل وانفعال تنتج المعرفة.

5.08 - الحواس وبدء المعرفة.

إن التصور الحسي، الذي به تبدأ كل معرفة، يظهر في القسم المركزي للنفس إثر هَزَّة، من صدمة تَنتُج في التيارات الحسيَّة من جسم خارجي. في هذه اللحظة الأولى التي يتكوَّن فيها التصور الحسي، يظهر أن الانفعال بكامله هو من جهة المبدأ الحاكم تقريباً الذي أُدخِل فيه الإحساس نوعاً ما؛ النشاط هو في الشيء الذي انطلقت منه الحركة وانتهت بالإحساس. ليس بمقدور النفس أن تَمنع أو أن تَسمح لأعضاء الحس أن تَتغيَّر بالأشياء الخارجية وأن تُرسَل إليها هذا التغيير، هنا، يظهر أن النفس تَضَع نفسها قبالة الشيء كقابليةٍ انفعاليةٍ فقط.

5.09 - التصَوُّر الحسيّ كبصمة ختم.

يقول زينون إن التصور الحسي هو بصمة في النفس. إذا أردنا، مع إقليانت، فهم هذه العبارة بحصر المعنى، نقول: أن النفس في الإحساس تَظهر لنا كشمع عليه ختم، كالشيء الذي يُمارِس ضغطاً؛ نفهم أن الصورة المطبوعة في النفس يجب أن تُمثِّل الشيء، بنفس الطريقة كما تُمثِّل البصمة جميع نتوءات وتجويفات الختم. إذا كان هذا التفسير يظهر لنا كثير الخشونة، إذا تَعسَّر

علينا فهم كيف أن النفس تَشعر بعدة أشياء معاً، يمكنها تلقي عدة بصمات دون أن تختلط مع بعضها أو تُلغي بعضها البعض، سيكون مسموحاً لنا، كما لإخريزيبه، أن نَتوسَّع في تَفسير عبارة زينون، وأنه بكلمة بصمة نعني فقط تَعديلاً في النفس، تَبدُّلاً أُدْخِل فيها من جرّاء صَدمة الشيء. أياً كانت هذه التعديلات فإنها تَكفي بالفعل أن تُمثِّل الأشياء، إذا كان يوجد بينها تَنوّع يُقابل ويُساوي تلك التي تَتمايز فيها الأشياء بعضها عن بعض؛ لا يلزم أكثر من ذلك لكي يكون التصور [الاشتقاق نفسه للكلمة اليونانية φαντασια التي نُترجمها هكذا يدعو إلى هذه المقارنة]، كالنور الذي يُظهِر نفسه ويَعرض معاً الأشياء التي يُنيرها، لأنه بظهوره للنفس يُعلِمها بالشيء الذي نتج بواسطته. ولكن مهما كانت الطريقة التي نفهم بها عِبارة زينون، يبقى واضحاً بالنسبة للرواقيين أن النفس في الإحساس هي على الأخص مُنفعِلَة.

5.10 – إبيقور والإحساس.

غير أننا سنكون مخطئين بالتأكيد إذا فكرنا أن الرواقيين في هذه النقطة هم من رأي إبيقور، وأن النفس بتلقيها الإحساس تكون مَحض انفعالية بالنسبة إليهم. إننا لا نجد في العقيدة الرواقية لا جمود تام ولا فعل صافٍ؛ كذلك ما من صفة ليست مادة في نفس الوقت، وبالمثل يتجلّى دوماً أثرلنشاط في الانفعالية. يقول الرواقيون، يوجد منذ الآن شيئاً من الموافقة في الإحساس البسيط؛ أن يَحس، هو دوماً قبول بدرجة مُعيّنة. غير أن الموافقة هي عمل

النفس، إنها ردة الفعل التي يُجيب بها تَوتّر المبدأ الحاكم على صدمة الحواس. هل يعني هذا أن كل تَصورّ يكون مَتبُوعاً بموافقة حقيقية ويُحتِّم الاعتقاد بوجود شيء خارجي مماثلٍ للتصور؟ كلا، بدون شك، إن تفسيراً كهذا يتجاوز بالتأكيد فكر الرواقيين وحتى أنه يُخالف ما يؤكدونه بصراحة. يقول شيشرون، أن زينون لا يُقيم أي وزنٍ إلى التصورات كافة. هل نحن هنا أمام إحدى هذه التناقضات غير القابلة للحل التي نُصادفها في كل خطوة في العقيدة الرواقية إذا صَدَّقنا بلوطرك؟ لكي نرى كيف يمكن أن تَتوافق هذه التأكيدات المتناقضة ظاهرياً، ربما يكفي أن نُدقِّق بإمعان في المعنى الذي ينسبه الرواقيون إلى الكلمة اليونانية التي نترجمها بموافقة (assentiment).

5.11 – الموافقة شرط للإدراك.

جامعاً القَول بالفعل، يُشَبِّه زينون حالة النفس في الإحساس بأن يُقدِّم يده مفتوحة تماماً والأصابع مُمدَّدة؛ في الموافقة يُشَنِّج أصابعه قليلاً دون أن يُطبِق يده بالكامل، وفي الإدراك يُقدِّم قبضة يده مغلقة بشدة. هكذا بالنسبة للرواقيين، الموافقة هي كحالة وسط بين الإحساس وحالة أُخرى للعقل نُسميها الإدراك، استعارها مؤسس الرواقية من اللغة العامية، ولكنه استعملها في معنى جديد كل الجدة. إن الذي يُميِّز الإدراك، ويَجعله يَستحق أن يُدعى هكذا، هو أن العقل بواسطته، كاليد التي تَنطَبِق، تُمسِك وتَضغَط بقوة على الشيء المُصوَّر. الإحساس والإدراك هما، الواحد والآخر، في

أوضاع مُحدَّدة وثابتة، في حين، يظهر، على العكس، أن الموافقة هي حالة مرحلية وغير ثابتة؛ إنها ليست للآن اليد المغلقة ولم تعد اليد المفتوحة؛ المبدأ الحاكم، أثناء استمرار الإحساس، يكون قد خرج من الانفعال ولكنه لا يَنْشر كل قدرته بعد؛ نقول بكل طيبة خاطِر، مع استعارة لغة أرسطو التي تَتلاءَم تماماً لتُعيد، في هذه المناسبة، فكرة الرواقيين، أن الموافقة هي فعل غير كامل، حركة تَمرّ فيها النفس من الإحساس إلى الإدراك. هذه الحركة، وقد أنجَزتها النفس، لها فيها سببها وبالتالي فإنها تتوقف عليها.

5.12 - الإحساس موافقة مسبقة.

في مقدور كل إنسان، إذاً، أن يَمنح أو يَرفض موافقته للاحساسات التي تَحدُث، غير أن هذه المقدرة ليست على الإطلاق تعسّفية وغير مُحدّدة وبدون قاعدة. كما أنه يلزم تصور لكي تُصبِح موافقة ما ممكنة، كذلك من الضروري أن يكون التصور كذا وكذا حتى تحصل موافقة كاملة نوعاً ما. إن تأثير التغيير الذي تسْتلمه النفس ليس لِيُحدِث الموافقة، ولكن لِيُثيرها، وأن القدرة للقبول الإرادي تتناسب مع شدة الإثارة. إن النفس، في اللحظة التي تشعر بالصدمة التي يتَولَّد منها التصور، تكون متوترة دوماً نوعاً ما، وأن تَحريضاً، مهما كان ضعيفاً، لا يمكن أن يَمرَّ دون أن يُحدِّد فيها رَدّة فِعل ما. إن نشاط النفس هذا إثر التغيير الناتج عن الأشياء الحسيَّة هو بداية مُوافقَة، وربما يكون

هذا ما يُريد الرواقيون قوله عندما يؤكدون أن الإحساس هو مُوافَقَة مُسبَقة.

5.13 – الإدراك يتبع الإحساس.

كان أرسطو قد عرّف الإحساس بقوله: " الفعل المشترك للحس والمحسوس". الرواقيون، أنفسهم، بعد أن أظهروا اعتبار التصور الحسي كنتيجة لفعل الشيء على النفس المنفعلة، يظهر أنهم انتهوا إلى نتيجة أرسطو نفسها. ولكن أرسطو تَصوَّر تأثير الشيء على الحس كإغراء؛ أيضاً، بالنسبة إليه، النَشاطَان يَنتشِران في آنٍ واحِد؛ الأداة المُصوِّتة تبدأ بالطنين وفي نفس الوقت يَتَنبَّه السمع؛ من التوافق التام بين الرنين والقدرة السمعية ينتج الصوت المسموع. من جهة الرواقيين لا يمكنهم تَصوُّر فعل شيءٍ على شيءٍ آخر إلاّ كتَحريض، إن النَشاطَين هما بالضرورة متتابعان؛ والنفس لا تتصرَّف إلا بعد انفِعالِها، وأن شدة الصدمة التي تعانيها تُعطي قياس الحركة التي تُنتِجها لاحقاً. إذا كان يوجد، بالفعل، احساسات لا تُجيب النفس عليها إلاّ ببداية قبول دون أن تستلِمها بقوة، هناك احساسات أخرى تحظى عند النفس دوماً بموافقة تامة. كما كفَّة الميزان، التي وضع عليها وزن، تميل دون تَردُّد، كذلك، تجاه بعض التصورات، لا يمكن للنفس، نوعاً ما، أن توقِف نشاطها، إنها تُنجِز كامل الحركة التي تقوم عليها الموافقة، والإدراك يتبع الإحساس.

5.14 – من الإحساس إلى الإدراك.

عندما يَستولي العقل بهذا الشكل على التصورات، فإنه لا يُغيِّر طبيعتها، ولا يَسعه إلاّ أخذها كما تَمثُل أمامه؛ يمكننا إذاً القول أنه قبل أن تكون قد قُبِلَت طوعاً وأمسَك توتر النفس بها، فإن التصور الحسي هو منذ الآن مُقنِع من ذاته، بمعنى أنه مُؤهَّل لِيُحَرِّض الموافقة، وسهل الفهم أيضاً، بمعنى أنه قادر على أن يُصبِح موضوعاً لإدراك. غير أنه، بملاحظتنا أن الإحساس هو سهل الفَهم حتى قبل أن يكون قد أُدرِك حقيقة، يجب أن نلاحظ جيِّداً أنه لا يَكتَسب هذه الصفة إلا لأنه يَفسَح المجال دوماً لإدراك، وبالتالي، فإن التصور سهل الفهم والإدراك يتعارضان ويتحدان في الوقت نفسه دون انفصال مثل الماهية والصفة، والمادة والفعل.

5.15 – ميزة أولى للتصور سهل الفهم.

الآن، ما هي طبيعة التصور سهل الفهم هذا وما هي شروط وجوده؟ من بين جميع التصورات الممكنة هو نوع؛ من أجل معرفته جيداً، يجب أن نعرف ما هو فصله النوعيّ différence spécifique. التصور سهل الفهم يَتميَّز عن أيّ شيء آخر بهذه الخاصة الأولى في أنه صادر عن شيء حقيقي وأنه هكذا لأنه لا يسعه أن يوجد لو لم يكن صادراً عن شيءٍ موجود. يجب أن يكون تصوّراً بالمعنى الحصري للكلمة وليس رؤيا خيالية؛ يجب أن يوجد إزاءه حقيقة حسيَّة وليس شبحاً عديم الجدوى. بهذا

الشكل، يتميَّز أيضاً التصور سهل الفهم عن رؤى الحلم وعن هَلوَسات الجنون والهَذَيان.

5.16 – ميزة ثانية للتصور سهل الفهم.

ميزة أساسية أخرى للتصور نفسه تكمن في مطابقته مع الشيء الممثَّل؛ إنه نوعا ما مطبوع ومُقَولَب moulée على الشيء، ويُقدِّم استِعادة [وهي استعادة الصُّورة المُكَوَّنة سابِقاً لوُجودها في النَّفْس.] صحيحة له. المجذاف الذي يغطس طرفه بشكل مائل في الماء، لا ينفعه أن يكون شيئاً حقيقياً، والإحساس الذي يرينا إياه كأنه مكسور ليس تصوراً سهل الفهم، ذلك أن المجذاف هو مستقيم والإحساس لا يُظهِره لنا كما هو. كذلك، عندما كان أوريست Oreste وأخته إلِكْتر Electre بجانبه، ظنَّ أنه يتخيَّل إحدى السَعالى Furies [سَعلاة (جمعها سَعالى): إحدى زَبانِيّة الجَحيم الثلاث]. إن المشهد الذي استحوذ عليه ليس خيالياً خالصاً، ذلك لأن له موضوعاً حقيقياً، ولكن الموضوع كان جسم إلِكْتر، والإحساس هو لصورة سَعلاة، هذا التصور لا يمكن أن يكون تصوراً سهل الفهم.

5.17 – شروط التصور سهل الفهم.

هل تكفي حقيقة الشيء ودقة الإحساس لكي تُحَدِّد بوضوح التصور سهل الفهم؟ الرواقيون الأوائل، وفقاً لِقول سِكستوس، لم يعطوا أبداً دلالة أخرى؛ تِبعاً لِرأيهم، إن تصوراً يملك هاتين الميزتين هو واضح وبيِّن، وفِعل العقل الذي يستولي عليه

ويضيف إليه ثقة هو إدراك، هذا يعني الامتلاك القاطع لتصور صحيح.

5.18 – تساؤلات حول التصور سهل الفهم.

بعد أن تَفحَصنا بإمعان هذا التعريف للتصور سهل الفهم، لا نتعجب سماع من يقول للرواقيين أن هذا التصور هو معيار للحقيقة؛ ولكن يبقى في الذهن صعوبة مهمة نُريد أن نَعرف حلَّها. نسأل الرواقيون بصراحة، كيف تَتعرَّفون على هذا الوضوح الذي تَتكلَّمون عنه والذي، حسب رأيكم، يُميِّز التصورات سهلة الفهم؟ كيف يمكنكم معرفة أن تصوراً ما يُمثِّل بالضبط شيئاً حقيقياً، طالما أن وجود الشيء وشكله غير معروفين إلاّ بواسطة التصور؟ لكي نَتحقَّق من مُطابقة هذا التصور على موضوعه، يجب أن يكون بإمكاننا مقارنة الواحد بالآخر؛ ولكن لا يوجد مقارنة ممكنة أبداً لمن لا يملك سِوى أحد الطرفين. هل تقولون أن وضوح التصور يظهر بهذه الخاصيَّة التي لها لِتُحدِّد الموافقة؟ سيكون هذا، دون شك، دلالة داخلية للتصور نفسه، وبالنتيجة، شيء يمكننا إدراكه؛ ولكن سيظهر أنه غير كافٍ، إن نحن لاحظنا أن النائم يُصدِّق أحلامه، وأن الإنسان المصاب بالهذيان أو بالصرع يعتقد بهلوساته، وبمشاهدتنا المجذاف المغمور في الماء بصورة مائلة، فإن شعورنا الأول هو التفكير في أنه بالحقيقة مكسور. معيار ما هو إشارة كاشفة ومُميّزة؛ بواسطته، بما أن المعيار يُصبِح جلياً ولا يختلِط مع أيّ شيء آخر ولكن كيف يقوم

بهذا الدور إذا كان هو نفسه غامضاً وإذا كان يعني أيضاً أشياء أخرى؟ إزاء هذه الاعتراضات المُلحّة هل يبقى الرواقيون صامتين؟ إن فَحصاً دَقيقاً للنصوص يَسمَح، على ما يظهر، أن نجزم بأن لديهم جواباً جاهزاً على الفور.

5.19 – صمود التصورات أمام العقل.

كان سيقول الرواقيون، إننا نُسَلِّم بأن الموافقة بحدِّ ذاتها هي دلالة غير كافية. أحياناً رؤيا وهميَّة، صورة غاشة، تظهر لنا بصورة حيَّة ومفاجئة، للوهلة الأولى يمكن أن تُثير فينا بداية موافقة، ولكن هذه الموافقة المبكرة تَختلِف عن الاعتقاد الذي يُرافق الإدراك بأنها تَتراجع أمام العقل، بينما التصور سهل الفهم يصمد أمام كل الاختبارات. العقل، الذي يُسيطِر على التصورات يستنبط بالفعل تجارب، إنه يَدعونا لأن نُنَوِّع قدر الإمكان الشروط التي يمكن للشيء نفسه أن يظهر لنا فيها. شكل بَشري يظهر لنا، العقل يقترح علينا فكرة جَسِّه؛ نحن نُلاحظ مجذافاً نصفه مغمور في الماء، العقل يَطلب منا أن نغمره أيضاً نصفياً، ولكن شاقولياً، أن نُخرِجه كُلِّياً من الماء أو أن نغمره بالكامل. ثم يُقارن العقل النتائج التي حصل عليها، ويُلاحظ أن التصورات المتتالية التي نشعر بها في بعض الأحيان، وعليه الموافقات التي أحدثتها، غير مُنسجِمة وتُلغي بعضها بعضا. الوضوح والحيوية التي يَظهر لي بها الشكل البشري، يَدفعاني للاعتقاد بوجود شخص حقيقي؛ أقترب منه لكي ألمسه ويدي تتحرَّك في الفراغ، إحساس مغاير للإحساس الأول

والذي يُحدد قبولاً معاكساً؛ كذلك الأمر أيضاً بالنسبة للمجذاف الذي لا يمكنه أن يكون مستقيماً ومنحنياً في آنٍ واحد، ومع ذلك يظهر لي تارة مستقيماً وطوراً منحنياً. بالعكس، هذه النتائج بالذات، في مرات أخرى، تمثل استمرارية وثباتاً ملفتاً للنظر؛ هكذا فإن المجّذاف يظهر لي دوماً مستقيماً باستثناء وضع واحد، وأن الإحساس الذي ينتابني إذا لمسته يميل أيضاً للاعتقاد باستقامته. إذاً بفحصنا التصورات، وليس بمقارنتها مع موضوعاتها، يتوصل العقل إلى تمييز التصورات سهلة الفهم من بين جميع التصورات الأخرى، وإذا توصل لتحديد هذا النوع من التصور بصفات خارجية بالكامل، فإنه بنتيجة تحليل عقلي نقطة انطلاقه هي هذه الصفات الداخلية، وأيضاً لأن تطابق وثبات التصورات لا تَظهر له قابلة للتفسير إلا بتوافقها مع شيءٍ حقيقي.

5.20 – عمل العقل في تكوين العلم.

مثل هذا كان على الأرجح المعنى العام للحجج التي دافع بها الرواقيون عن تعريف معيارهم. إفادة أوردها سِكستوس Sextus تأتي، علاوة على ذلك، لتؤكد هذا التفسير للفكر الرواقي، ربما كانت جريئة ولكن ليست حَدْسيَّة بالتمام، ذلك أنها تُبرهِن بالطريقة القاطعة بالنسبة للرواقيين، أنه فقط بعد تفكير منطقي وإجراء مقارنة والتِحقُّق من انسجام التصورات في ما بينها، تَنتج هذه الموافقة الثابتة والتامة التي هي الإدراك. يقول لنا، أن الرواقيين الحديثين يعتبرون أن تعريف التصور سهل الفهم المُعطى من

أسلافهم كان غير كامل. لا يكفي، حسب رأيهم، أن يكون لتصور ما موضوعاً حقيقيًا ومطابقاً له لكي يُحدِّد موافقة تامة ويكون حقيقةً سهل الفهم. إن مِنِلاس Ménélas عند إبروتِه Protée شاهَدَ هِلِن Hélène الحقيقية، ومع ذلك ظَنَّها شَبحًا. لقد كانت حقاً ألْسِسْت Alceste التي أرجَعها هِرَقل Hercule، ومع ذلك فإن أدمِطِه Admète اعتقد رؤية ظِلٍ باطِل. إن سَبَب هذا الارتياب، في رفض الموافقة، هو أن التصور، بالنسبة للبَطَلَين الواحد والآخر، رغم أنه مطابق لشيءٍ حقيقيّ، فإنه كان يَنحو عكس التصورات السابقة والتفكير المنطقي الذي سببها. وفقاً لجميع الحوادث التي كان، سابقاً، شاهداً عليها، فإنه كان على مِنِلاس الاعتقاد أنه قد ترك هِلِن الحقيقية على مراكبه؛ أدمِطِه كان قد رأى ألْسِسْت تقضي نَحبَها، وكان مقتنعاً أن الأموات لا يرجعون أبداً. من المناسب، إذاً، الحدّ من نطاق التعريف المُعطى من قبل الرواقيين الأوائل والقول، أن تصوراً ما يُصبح سهل الفهم، إذا لم يُصادف أي مانع، من كونه استعادةً صحيحةً لشيء حقيقي، هذا يعني أنه إذا كانت التصورات السابقة ليست مُغايرة له، ولا تُعارض تشكيله ولا تُدمِّر الموافقة التي تهدف هي نفسها لإنتاجه. هكذا، حتى في إدراك تصور ما يسعى الرواقيون إلى إدخال الترتيب والتسلسل كعلامة مُميِّزة. العقل، الذي من ذاته هو قبل كل شيء تناسب وانسجام، لا يمكن أن يتمسك إلاّ مع من يشترك معه ببعض التشابُه. لكن وعلى الأخص في تكوين العلم ينشر

العقل حبه للترتيب والتسلسل الضروري الذي هو جوهره الحقيقي.

5.21 - العلم يأتي بعد الإدراك.

يُقيم الرواقيون علامات تمييز وتقارب بالتناوب بين العلم والإدراك؛ تارة يظهر الفصل واضحاً وقاطعاً بين الواحد والآخر، وطوراً، بالعكس، يبدو أن المماثلة تضطر أن تمتد حتى المطابقة. العلم، في التفسير الإيمائيّ mimique لزينون، يأتي بعد الإدراك ويتميَّز عنه بتوتر أشد للمبدأ الحاكم؛ إنه لا يُمَثِّل فقط بقبضة مُغلقة كالإدراك، ولكن بقبضة مغلقة واليد الأخرى تَشدّ عليها بقوة. من خِلال ذلك فإننا نرى أن العلم، في نظر الرواقيين، هو نمط النشاط العقلي الأشد؛ وأنه الحيازة الأمتن والضمانة الأفضل للتصورات. لكن هذه المتانة الأشد في الحيازة لا يمكنها فصل العلم عن الإدراك إلاّ بغموض كبير، ذلك، إذا كان الإدراك هو معيار للحقيقة، فيجب عليه، عندما يتحقق، ألاّ يكون فيه أي عيب من حيث اليقين.

5.22 - العلم والإدراك ورواية شيشرون.

غير أن شيشِرون يقول لنا أن زينون يَدعو الإدراك، عِلماً، عندما لا يمكن تقويضه بالتفكير المنطقي. ماذا نقول؟ هل من الخطأ أن نكون قد منحنا سابقاً إلى كل إدراكٍ ما لا يُناسب إلاّ العلم؟ عندما نجد في إسطوبه Stobée هذا التعريف الرواقي الذي يرجع إليه شيشِرون بصورة واضحة: " العلم هو إما إدراك مَعصوم عن

الخطأ الذي ليس بمقدور العقل تقويضه، أو أنه نظام لهكذا تصوّرات " ، هل يجب علينا اعتبار هذه العُصمَة وهذه المتانة التي تصمد أمام هجمات العقل، ليس كتوسع بسيط لما تشتمِل عليه ضمنياً منذ الآن كلمة إدراك، لكن كاختلافات تُميِّز فقط العلم ولا تُناسب دوماً الإدراك البسيط، حتى أنها لا تناسبه أبداً بالأساس، فالإدراك يُشكِّل جِنساً والعلم نوعاً. بهذا التفسير الأخير، سيكون من المستحيل التسليم بقدرة الإدراك أن يكون مِعياراً، ذلك أن إضفاء صفة مِعيار للحقيقة على عمل فكري والتصريح في الوقت نفسه أنّ هذا العمل هو عرضَةٌ للخطأ، أليس هذا هو جمع عبارات تُلغي بعضها البعض وبالتالي لم يَعد لها أي معنى؟

5.23 – الخلط في رواية شيشرون.

يقول لنا شيشِرون أيضاً " أن زينون وضع الإدراك بين العلم والجهل، كحد وسط، وأنه وضع العلم في مصاف النِعَم ونَحّى الإدراك بين الأشياء قليلة الأهمية ". للوهلة الأولى، يظهر أن هذا المقطع يؤكد المقطع السابق، وسنكون مَيّالين للتسليم بأن العقيدة الرواقية حول هذه النقطة ليست سِوى مجموعة غير مُترابطة من مَزاعم مُتناقضة. إلاَّ أن هذه الصعوبات أليست متأتِّية من أن شيشِرون يَخلط، على الأقل في العبارة، شيئين مختلفين وجب علينا تَفريقهما سابقاً، أعني التصوّر سهل الفهم والإدراك. إذا أصرَرّينا على هذا التمييز الذي، مع أنه دقيق، هو صحيح ومُبرَّر، وإذا قَرَّبنا العمليات المنطقية للأعمال الأخلاقية المعروفة بصورة

أفضل، كما يدعونا إليها شيشِرون عندما يتكلَّم في نفس الموضع عن أشياء وَسَطِيَّة وقليلة الأهمية، سنرى أن هذه البلبلة تَتوَضَّح وجميع هذه المعلومات المتفاوتة تتفق وتَتأَكّد بالتبادل.

5.24 – المسائل التي تهيمن على الفلسفة.

تعيين المعيار في المنطق وتعريف الخير الأعظم في الأخلاق مسألتان تهيمنان على الفلسفة بكاملها، حسب الرواقيين. في صِراعهم المستمر ضد الشكاكين والإبيقوريين الذين يتقاسمون معهم إدارة العقول المثقفة، يرى الرواقيون أن جميع المناقشات تتمحور حول هاتين المسألتين التي تظهر حلولها لهم كأنها متوازية ومترابطة. ليس لدينا، إذاً، أية خِشيَة من أن نَبتعِد عن العقيدة الرواقية إذا قلنا أن التصورّات سهلة الفهم تستجيب إلى الأفعال الملائمة، والإدراك إلى الفعل القويم، والعلم إلى الفضيلة.

5.25 – التصور سهل الفهم والفعل الملائم.

بداية، التصورّ سهل الفهم والفعل الملائم هما الواحد والآخر في عداد الأشياء التي ليست لا حسنة ولا سيئة؛ الفعل الملائم يَنجُم عن الامتثال للميول الأولى المتوافقة مع الطبيعة، والتصور سهل الفهم ناتج عن انطباعات الحواس المتوافقة مع الشيء ومن الموافقة التي تُحدثها والتي لا مفر منها. بالتالي، كما أن الفعل القويم والفعل الملائم لا يختلفان مادياً أبداً، وحيث أن الفعل نفسه المطابق للميول الطبيعية الأولى هو مُنجز في كلتا الحالتين؛ بالمثل، في التصورّ سهل الفهم البسيط وفي الإدراك، فإن التصورّ

الصحيح والحقيقي نفسه ترتبط به الموافقة العفوية، أو يقبض عليه التوتر القوي للعقل. لكن أيضاً بالرغم من أن مطابقة الفعل مع الطبيعة في الفعل الملائم ليست سوى لقاءاً ميموناً، على العكس فإن المطابقة في الفعل القويم هي الغاية المطلوبة والمقصودة بحرية من قبل الفاعل، كذلك، التوافق بين التصوّر والشيء الحقيقي الذي في الإدراك، هو الدافع نفسه، المستشف بوضوح والمعتمد إراديًا من قبل العقل، فهو ليس في التصوّر سهل الفهم سوى نتيجة ضرورية ونوعاً ما غافِلةً عن دقته الذاتية.

5.26 – موقِع الإدراك من العلم.

أخيراً الفعل القويم هو بالنسبة إلى الفضيلة مثل كل واحدة من الوحدات بالنسبة إلى العدد الذي تُشكِّله جميعها، مثل العنصر إلى المجموع الذي يُشكِّل جزءاً منه، أو بدقة أكثر كما كل من الأفعال التي تُحدِثها بالنسبة للتنظيم الدائم والتي تتحقق وتتكشف بواسطتها. هذه هي أيضاً على ما يظهر العلاقة التي تدعم الإدراك والعلم في ما بينهما. بالفعل، الإدراك هو تطبيق خاص لتوتر النفس القابضة على تصوّر ما، العلم هو هذا التوتر ذاته؛ إنه القدرة الدائمة، العادة التي بواسطتها نكون قادرين على تلقي التصوّرات وحيازتها. أيضاً يمكننا القول أن العلم هو نظام مركب من مفاهيم متحدة بالصميم ومرتبطة بشدة في ما بينها. الإدراك [المفهوم]، متين منذ الآن عندما نعتبره على انفراد، وعندما يدخل كجزءٍ مُكَوِّن في نظام علمي يُقدِّم أيضاً إذا كان ممكناً ثباتاً أعلى،

ذلك، أنه يُضاف إلى ثقته الذاتية الدعم من جميع المفاهيم الأخرى، وحسب فكر زينون، جميعها هي مثل يدٍ ثانية تأتي وتضغط أيضاً على القبضة المغلقة التي تُمثِّل الإدراك.

5.27 – العلم والعقل وامتلاك الفضيلة.

فضلاً عن ذلك، إن عملاً قويماً واحداً يتطلَّب من فاعله امتلاك الفضيلة الملائمة لهذا العمل وحتى امتلاك الحكمة بسبب وحدة جميع الفضائل غير القابلة للفسخ؛ أخيراً، كون الحكمة دائمة، نكون مُنقادين إلى هذه النتيجة الضرورية في أن الإنسان الذي قام بعملٍ واحدٍ مطابق للعقل القويم لا يمكنه أبداً ارتكاب أيّ خطأ. بالمثل، وبمجرّد أن يرتقي العقل إلى درجة العلم، لا يمكنه أبداً أن يَسقط، كما بنوعٍ من التراخي في هذا النوع من المعرفة غير المؤكَّد والحائر والعاجز عن تبرير نفسه بنفسه، والذي ندعوه الرأي. العقل يسير دوماً بخطى ثابتة؛ إنه لا يمسك فقط إمساكاً قوياً بالتصوّرات المشكَّلة مباشرة من قبل الحواس التي تُعرِّفه بحقيقة وشكل الأشياء الخاصة، ولكنه يستولي أيضاً بثقة على التصوّرات الأخرى التي تَنتُج من التأليف بين التصوّرات الحسيّة، من هذه المفاهيم، التي في وحدتها تتواجد الصفات المشتركة للعديد من الكائنات أو حتى الشروط العامة للوجود مُكَثَّفة. إنها حتى إلى هذه المفاهيم المشتركة والطبيعية التي تُمثِّل جوهر الأشياء والتي يظهر بالاحرى أن العقل البشري يتمسك بها في تطوّره نحو العلم. العقل الفردي لا يمكنه، وهو نفسه قد خرج من

المفاهيم المشتركة الذي يُشكِّل امتلاكها الكامل والحر، أن يتَّعلّم أي شيءٍ إلاّ بالاستناد إليها؛ إنه لا يُعلِّم ما يجهله البشر الآخرون إلاّ بوسائلهم.

5.28 – العقل يُدرك الجوهري فقط.

إن العقل، وقد أصبح قادراً أن يَعرِف حقيقة وأن يُميز، يظهر أنه لا يريد أبداً إدراك غير المفاهيم العامة؛ في التصوّرات التي تأتيه من الأشياء الخاصة، لا يُدرك إلاّ الجوهر ويَدع العَرَضي يفلت، بحيث أن محتوى الإدراك يُوازي موضوع حَدْس عقلي intuition intellectuelle.

5.29 – أفكار أفلاطون والكائن.

" الحَدْس العقلي " بهذا الاسم نفسه كان أفلاطون قد دعا الفعل الذي بواسطته يُدرِك العقل الأفكار، هذا يعني، كما يقصده، الجواهر الحقيقية، التي تُشكِّل بالنسبة إليه الحقيقة الوحيدة. هذه العقيدة [عقيدة أفلاطون]، وفقاً للرواقيين، تحسب أن الكائن ما هو ليس إلاّ التصوّر العقلي؛ الكائنات الوحيدة هي الأجسام، يجب ألاّ نرى في الأفكار سوى نتيجة لعمليّة يُدرِك العقل بواسطتها ما هو جوهري وعام في الأشياء.

5.30 – أرسطو والاحساسات الخاصة.

بعد أن أكَّد أرسطو أنه لا يوجد إلاّ أفراد، وأشار أن كل حقيقة يجب أن توجد في الاحساسات الخاصة التي تقابلها بمفردها، قام فيما بعد ومَيَّز بوضوح الجَوهَر من الطارِئ. وبيَّن كيف أنه من

خليط الاحساسات الفردية تنبثق المفاهيم العامة، وكيف، بمجرّد امتلاكه مفاهيم، يُميِّز العقل من ذاته الأساسي من العرضي في الاحساسات ولا يَعُد يرى في الشيء الخاص - إذا كان مسموحاً قوله - إلاَّ نموذجاً من النوع genre الذي ينتمي إليه. " إن الموضوع الخاص بالحَدْس، قالها بصراحة، هو الإنسان وليس الفرد الخاص الذي يدعى قالياس Callias. "

5.31 - الجوهري والثانوي.

إذًا، هل كرَّر الرواقيون حول هذه النقطة تعاليم أرسطو بدقة تامة؟ ربما سيكون من المجازفة أن نُجيب بتأكيد جازم، لكن إذا كان توافق العقيدتين يجب أن يُعطى كَظَنّ، يمكننا القول أنه ظَنّ - مَشروع ومُحتمل تماماً. بالفعل، نحن نعلم من دِيوجِن اللائِرسي أن الرواقيين دعوا بـــ " حَدْس عقلي " التصورات العقلية، هذا يعني تصورات الكائنات العاقلة، على اعتبار أنهم يتصرَّفون كعقلاء، وهذا يعني أيضاً المفاهيم بِحسب ما سبق تفسيره. غير أن الناتج عن حَدْس عقلي هو مفهوم أو فكرة؛ إن صيغة الكلمات اليونانية بالذات التي نُتَرجمها هكذا لا تدع أي مجال للشك حول هذه النقطة. بناءً عليه، الموضوع الذاتي للإدراك هو الفكرة التي تُمثِّل عادة شمولية. من جهة أخرى، يقول لنا شيشِرون أن الإدراك سُمِّي هكذا، ليس لأنه يُدرِك كل ما في الشيء المصوّر، بل لأنه لا يترك شيئاً يفلت من الذي يمكن أن يقع تحت سيطرته، إنه يستولي على كل ما في الطبيعة الذي هو قاعدة المعرفة ومبدأ

الوجود. ويُضيف، في أعقاب هذا العمل إن مفاهيم الأشياء تجد نفسها مطبوعة في العقل. إن كلام شيشِرون ليس له دون شك الوضوح المتوخى، في حين أننا عندما نسمع من يقول أن الإدراك يقوم باختيار بين عناصر التصوّر، وأنه يسير رأساً إلى الأساسي ويُهمل ما هو ثانوي، كيف لا نفكر بالحَدْس الأرسطوطاليسي، الذي، بين جميع التحديدات، يُميِّز الصفات الأساسية ويرى في الفرد النوع espèce.

5.32 – العام والكلّي هدف العلم.

أخيراً كان على الرواقيين، في هذه النقطة، أن يَحُلّوا نفس الصعوبة مثل أرسطو. العقيدتان، مع اختلافهما، فإنهما يتفقان فعلاً في وضع كل حقيقة في الفردي الذي يُمثله الإحساس، مع ذلك، لا يمكن لا لهذه ولا لتلك أن تتغاضى عن أن العلم فعل العقل، لاسيّما أن لديهً هدف العام أو الكلّي. كيف نتعجب بعد أن فرّقنا بنفس الطريقة الحقيقة والعلم، نجدهما متفقين حول الوسيلة الخاصة للتوفيق ثانية فيما بينهما. يظهر أن الرواقيين قد وافقوا، مثل أرسطو، أنه في اللحظة التي يُمثِّل الإحساس الشيء الفردي، يمسك العقل بالجوهر. أَلَم يُساند أفلاطون، بعبارات مختلفة، عقيدة مماثلة تقريباً؟ أكثر من ذلك، إذا كان الرواقيون يُعلِّمون أن العلم هو أسلوب المعرفة الأكمل، لا يمكنهم، إذاً، أن ينكروا دون أن يقعوا في التناقض أن الأجناس – غاية العلم – يجب أن تكون أسمى حقيقة. بيد من ذا الذي لا يعرف أن هذه هي الفكرة

الأساسية التي تريد النظريات الأفلاطونية أن تكون التفسير الكامل لها؟

5.33 – الفكر العلمي والمعرفة الحسية.

مع ذلك، بعض التشابه الذي يظهر بين العقائد الثلاثة عندما تحاول تَفسير علاقات الفكر العلمي والمعرفة الحسيَّة، يبقى دوماً بين أفلاطون وأرسطو، من جهة، والرواقيين، من جهة أخرى، فرق جدير بالملاحظة. في العقيدتين الأكادمية والليسية، الفكرة بحد ذاتها والإحساس هما مُتمايزان بوضوح؛ ليس لهما لا نفس المصدر ولا نفس الطبيعة؛ الانتقال من الواحدة إلى الأخرى يتم، حسب أفلاطون، بنوع من القفزة، وبحسب أرسطو، الفكرة الصافية تنفذ إلى النفس كما من الباب. بالنسبة للرواقيين لا يوجد أبداً فكرة صافية؛ والانتقال من الحواس إلى العقل يتم – إذا صحّ القول – بحركة متواصلة. العقل دون شك هو أسمى من الحواس، إنه يملك نشاطاً أكبر وأشمل، لكن مع ذلك فإنه [العقل] خرج من الحواس التي تَجد فيه الآن مصدرها، وهو نفسه حِسّ.

5.34 – العقل والحواس.

لنسمعهم يُشيدون بقدرة ورزانة العقل، إنهم يدعونه " إله يسكن فينا " ، يمكن الاعتقاد أنهم يستعدون لِيفصلوه جذرياً عن الانفعالية الحِسيَّة؛ لكن، كما أنه لا يمكنهم تصوّر صفة غير مادية، كذلك فإن حركتهم باتجاه الفكرة الصافية سرعان ما تتوقف؛ إنهم يخشون أن يؤسِسوا بين الشيء المدْرك والحسيّ تضارباً يجعل

كل اتصال بين الواحد والآخر لا يمكن تفسيره تماماً. كل فكرة خارج الأشكال المصوّرة والممكن تمثيلها بالنسبة لهم ليست سوى فكرة فارغة؛ العقل لا يمكنه الحفاظ على وحدته وتوافقه مع أشياءٍ حقيقية إلاّ إذا بقي هو والحواس، مع اختلافهما في درجة النشاط، مُتماثلين في الجوهر باستمرار.

5.35 - الجمع والفصل بين الحواس والعقل.

بتجنبهم إقامة فاصل حاسم بين الحواس والعقل، بَقي الرواقيون، دون شك، منطقيين مع المبادئ العامة لعقيدتهم، ولكن هذا النوع من التردد، الذي يُميِّز ويجمع في نفس الوقت، له أضرار مُزدوجة؛ بداية، غالباً ما يترك المصطلحات المستعملة من قبل الرواقيين في إبهام غامض؛ فضلاً عن ذلك، إنه يَدفَع أحياناً هؤلاء الفلاسفة أنفسهم، إن لم يكن إلى عدم تمييز، فعلى الأقل إلى الجمع فوق الحدّ عمليات مختلفة كثيراً. مثلاً، ما هي حقيقة هذه الفكرة الاستدلالية التي يتكلمون عنها والتي استعاروا اسمها من فلسفة أفلاطون؟ يظهر أنها وظيفة للعقل تقوم على جمع وفصل، وعلى تَركيب التصوّرات على وجوه مختلفة. لكن ما هي التركيبات التي تُشكِّلها وما هي التصورات التي ينطبق عليها هذا التمرين؟

5.36 - أنواع التصورات الحسية.

إلى جانب التصوّرات الحسيَّة بالمعنى الحصري للعبارة والتي تظهر فينا بالمصادفة، يَتكلّم الرواقيون عن مفاهيم مختلفة لهذه التصورات الحسية ويُعدِّدون لنا الطرق المختلفة التي تَتشكَّل

وفقها: بداية، المحاكاة البسيطة للتصورات التي بها تُستعاد صورة الأشياء التي سبق الشعور بها في غيابها؛ ثم، المماثلة التي مع الحفاظ على الشكل، تُضخِّم أو تُصغِّر الأبعاد وتسمح لنا بأن نتخيَّل سيقلوبات cyclopes وأقزام pygmées؛ نقل أو انتزاع بعض أجزاء من كائن مركب، وهكذا نُشكِّل فكرة المُسوخ monstres بدون أيدي أو بعين واحدة في وسط الجبهة؛ جمع عدة خواص منفصلة في الطبيعة في كائن واحِد، يُعطينا تَصوُّر القَنطور centaure [قِنطور: كائن خُرافي نِصفُه إنسان ونِصفُه فَرَس]؛ أخيراً نوع من التعالي transcendance يقودنا إلى تَخيّل أشياء ليس فقط بدون حقيقة حالية، ولكن أيضاً بدون حقيقة ممكنة، كما هو الفراغ.

5.37 – المعاني والأفكار الاستدلالية.

ابتكارات الخيال هذه، كما يمكن أن نُسمّيها حالياً، تفترض بالتأكيد فعل قوة عقلية تُحطِّم وتُغيِّر، كما تشاء، الأُطُر المُشكَّلة من قبل التصورات الحسية. ربما وَسَّع الرواقيون معنى الكلمة التي نترجمها بفكرة استدلالية pensée discursive، حتى جعلوها تعني النشاط المبذول من قبل العقل عندما يُجَمِّع العناصر المختلفة لهذه المفاهيم الخيالية. عندما يُكلِّموننا عن مفاهيم اصطناعية، التي بِحسب مصدرها تختلف عن أفكار طبيعية أو عن استبِاقات، هل يُريدون تَسمية هذه التراكيب الطريفة تصوّرات حسية؟ لكن هذه التغيرات الكيفية للأشكال المُعطاة من قبل الحواس ليس لها أية

شمولية، إنها تصوّرات خاصة مثل الاحساسات نفسها، والمفاهيم الطبيعية، تُشير إلى صفات عامة أو شاملة بحسب التعريف الذي يُعطوه لنا. بين إنتاجين للعقل مختلفين تماماً، أحدهما ليس سِوى فكاهة كلامية حرّة للعقل، والآخر هو الاختزال إلى شكل وحيد لتعددية غير محدَّدة لِتصورات متشابهة، كيف أن اختلاف المصدر يمكن أن يظهر للرواقيين كأبرز ميزة؟ بالرغم من الحالة الجزئية التي وصلتنا فيها النصوص التي تحوي المنطق الرواقي، والطريقة غير المباشرة التي عرفناها بها، يجب ألاّ نَتَردَّد، على ما يظهر، في أن ننسب إلى الرواقيين أنفسهم هذا التقارب الغريب. بالفعل، إن المُماثلة الغامضة للصور وللأفكار، كما يُقال حالياً، يظهر أنها ضرورة مُحتَّمة لكل عقيدة تَنظر إلى المعطيات الحساسة كالمصدر الوحيد لكل ما يمكن أن يحتويه الفكر.

5.38 – أشكال الفكر.

باستعمالنا عبارة فكرة في معناها العام جداً، نقول أن الرواقية، كما كل فلسفة حسيَّة sensualiste [حِسيَّة: مَذهب القائلين بأن مَصدر المَعرِفة هو الحواسّ وحدها وأنها هي الحَكَم الوَحيد في قِسمة هذه المَعرِفة.] لا تُسلِّم ولا يمكن أن تُسلِّم إلاّ بشكلين للفكرة يتميزان خاصة بحضور أو غياب شيء خارجي. تلقّي تأثير شيء وملاحظة التغيير الذي يُلحِقه بالنفس والاعتقاد بوجوده، هذا ما يدعوه الرواقيون (أحَسَّ) percevoir؛ في غياب كل شيء ودون الاعتقاد بوجود أي شيء، أنّ نُكَوِّن تصورات أو أن نُرَكِّبها بأية

طريقة كانت، هذا ما يدعوه تصَوَّر concevoir. كل إنتاج الفكر هو إما احساسات sensations أو تصَورات conceptions، والتنوع بين البعض والبعض الآخر ينتج، على الغالب، من صفات خارجية أكثر من سِمات داخلية، ذلك أن المفاهيم لا يمكن أن تكون إلاّ استعادات مُعدَّلة بطرق مختلفة. كان يمكن لِ – هيوم Hume أن يقول: نُسَخ لاحساسات مُحرَّفة نوعاً ما.

5.39 – من الإحساس إلى المفهوم.

غير أن هذا التَغيُّر للمعطيات الحسيَّة أَليس هو شرط أساسي للتصَوُّر؟ هل نتجاسر ونقول أن الرواقيين قد اعتبروا " الذكرى " استعادة دقيقة للإحساس في غياب الشيء، مثل تصورّ؟ ليست الذكرى، إذا صحَّ القول، إحساساً ولا تصورّاً، أو بالأحرى إنها، في الوقت نفسه، الواحد والآخر. بالفعل، إذا كان الغياب الحالي للشيء يرمي لأن يجعل منه تَصورّاً، فمن جهة أخرى، بما أنه يوهِم بوجود ماضٍ على الأقل للشيء، فإنه يقترب من الإحساس. فضلاً عن ذلك، وبحسب الرواقيين، إن الذكرى ليست سِوى امتداد لإحساس، مع أن الشيء غائبًا، يمكن اعتباره كأنه لا يزال مؤثراً في النفس؛ الصدمة التي أحدثها في الإحساس لم يَتوَقّف ترداد صداها، وآثار البصمة لم تنمحِ بعد. إن تقسيم أشكال الفكرة إلى صنفين، لم يُدمَّر إذاً، ظهر لنا أهلاً لتفسير لغة الرواقيين، لكن بالأحرى تأكَّد بهذه الطبيعة المختلطة والمتوسطة للذكرى. في الفلسفة الرواقية تُهَيمِن الاستمرارية – أينما كان – بين

الاحساسات والتصوّرات؛ كان يجب أن يوجد حدّ وسط لِجمعها، فجاءت الذكرى في الوقت المناسب للقيام بهذا الدور؛ إنها تَظهَر للرواقيين كأنها الحالة الوسط التي يجتازها الإحساس قبل أن يتحول إلى مفهوم.

5.40 - هل الذكرى تصوَر؟

إذا كان صحيحاً، أن كل فكرة أو كل ترتيب لأفكار ليسا إحساساً ولا ذكرى بالمعنى الحصري، بل تصوّراً، لا يمكننا أن نَتعجَّب رؤية الكلمة اليونانية التي نُترجِمها هكذا مُستعملة لكي تُشير إلى الأعمال الأكثر تنوعاً. هكذا، بالفعل، تَنطبق هذه الكلمة بالقدر ذاته على الأشكال الخيالية وعلى المفاهيم العامة، على التراكيب الوهمية وعلى الترابط المنظم. فضلاً عن ذلك، إذا كان المجموع مُستَمَد من الحواس، فإن الأفكار لا يمكنها أبداً أن تكون، كما سيقول دِيكارت، سِوى " صُوَر مَدهونة على أهوائنا " وأن عمليتين مختلفتين بالعمق بهذا المقدار من جهة، كما هي مجموعة التصوّرات التي تُعطي شكل بُراق hippogriffe [بُراق: حيوان خرافيّ مُجنَّح نِصفه حِصان ونِصفه الآخر كطائر القِشعام.]، ومن جهة أخرى، فإن تقارب الجنس والنوع ينتج منه التعريف، ويُصبِح الواحد والآخر، في نظام كهذا، ائتلاف صُوَر.

5.41 - الرواقية والمذهب الحسي.

غير أنه يجب أن نتجنَّب كل مغالاة في مُماثَلة الرواقية هذه مع المذهب الحسِّيّ الحديث؛ فإلى جانب عدة صِفات مشتركة، يوجد

فارق أساسي. تَتشارَك التصوّرات، في هذا النظام الأخير، من تلقاء ذاتها وتَتآلف وتَتحوّل إلى مفاهيم من خلال نوع من التجاذب والتشابه المتبادل؛ في العقيدة الرواقية، إنها سلطة ضابطة تترأس، لاشعورياً في البدء وبروية بعد ذلك، هذا التغيير في التصوّرات، تُوحِّدها وتُفرِّقها وتُصنِّفها في أجناس وأنواع وتُقيم النظام في المجموع كله. هذه السلطة هي العقل، باعتبار أنه يُمارس نَشاطه في تكوين المفاهيم واتحادها المُنَظَّم، هذه هي بالضبط الفكرة الاستدلاليّة التي يظهر أننا نَبحَث منذ زمن بعيد لتَعيين طبيعتها الحقيقية.

الفصل السادس

الجدل

6.1 – المفاهيم والنُطْق.

إن ممارسة الفكر الاستدلالي، وقد أًصبح موضوعه الآن معلوماً لدينا، يخضع لشرط لا غنى عنه. فالعقل لا يمكنه التفكير بالمفاهيم التي يحتويها، ولا يمتلك الوعي الكامل لذاته إلاّ إذا وَضَعَ أمامه هذه العبارة الصحيحة التي تنعكس فيه شأن مرآة تعكس ما يواجهها، وتحمل الإسم نفسه في اللغة اليونانية كما في العربية ألا وهو " النُطْق " أو " الكَلام ".

6.2 – الأصوات والكلمات.

بالنسبة للرواقيين، ليس النطق هو فقط هذا التتابع للأصوات الذي تُنتِجه الإمكانية الصوتية، بواسطة الحنجرة، ويُمكن لِلفَم الإنساني أن يلفظه وللكتابة أن تمثله، فقد يمكن لمثل هذه الأصوات ألا يكون لها أي معنى، ذلك أن جوهر النطق أن يكون تَعْبيريّاً، ليس

إلاّ. أكثر من ذلك، يمكن للنُطق أن يوجد حتى دون التَفوّه بأي كلام؛ فالإنسان يُحَدِّث نفسه، يوجد لغة داخلية تكفي لممارسة الفكر ولا تُشكِّل الكلمة الخارجية سِوى الكشف عنها.

6.3 – الكلمات والمُعبَّر عَنه.

يضع الرواقيون أشكالاً مجردة غير مادية بين الكلمات التي يَنطُق بها الفم والمفهوم الذي يُنتِجه الفكر الاستدلالي، ويُعطونها اسماً ربما يكون غير قابل لِلترجمة، نُسمّيه نحن المُعبّر عنه exprimables، والمُعبَّر عنه ليس أبداً شيئاً حقيقياً؛ إنه شيءٌ غير جسدي كاسم الفراغ، والذي مفهومه، كمفهوم الفراغ، يتكَوَّن بالتسامي. العلاقة بين الكلمة والمعبَّر عنه هي تماماً نفسها كالعلاقة التي توجد بين الذي يَعْني والمَعْنيّ، ومع ذلك فالمعبر عنه ليس الفكرة ولكن شيئاً ما يُضاف إلى الفكرة ومُطابق لها.

6.4 – المُعَبَّر عَنه والإبيقوريون.

لم يستطع الإبيقوريون فهم فائدة هذا الشيء الذي يضعه الرواقيون بين الكلمات والفكرة؛ إنهم لم يروا في نظرية المُعبّر عنه سِوى دِقّة عديمة الجدوى يجب ألاّ نُقيم لها أي وزن؛ الكلمات والفكرة، لهم، تُفَسِّر تماماً كل ما يحتويه النُطق. لكي نُوضِّح، قدر الإمكان، ما يعتقد الرواقيون رؤيته، لِنستَخدِم المثال الذي يقترحونه أنفسهم. لنفترض أن كَلِمة يونانية قد لُفِظَت في مَحضر شخصٍ هلّيني [يوناني أو غير يوناني ولكنه يفهم اللغة اليونانية] وآخر أجنبيّ. هذا الأخير يَسمع كالهلّيني صوت الكلمة؛ ربما في هذه اللحظة،

وفي ظرفٍ ما، شَكَّل فكر الأجنبي نفس المفهوم كالذي أثارته الكلمة في ذهن الهلّيني. إذا أُختُزِل النُطق إلى العناصر التي يظهر أنها تكفي للإبيقوريين، فإنه يحدث في هذه المناسبة للأجنبي كما يحدث للهلّيني. فهل هذا ما تُعلِمنا به ملاحظة دقيقة وكاملة لما يجري؟ بالتأكيد لا، يمكننا القول أنه في مثل افتراض كهذا ليس من نُطق إلاَّ للهلّيني، وأما فيما يختص بالجوهر فإنه يَخْفى بالكامل عن الأجنبي، مع أن هذا الأخير قد سَمِع الكلمة وألَّفَ التَصوُّر، فإنه لا يُدرك لا معنى الكلمة ولا – إذا كان مَسموحاً قول ذلك – تَعبيريَّة المفهوم؛ لا يوجد في ذلك أبداً مُعَبَّر عَنه، وأن المُعَبَّر عَنه هو كُنْه النُطق. يظهر إذًا أن المُعَبَّر عَنه هو حد وسط بين الفكرة الاستدلالية والكلمة الخارجية، إن مَثَلَه كمِثْل النقطة [النقطة الهندسية] التي تَتلاقى مع بعضها وتتحد دون أن تتجزأ، إنه كالوسط الذي تجتازه الفكرة التي ستَظهر بالكلمة أو الكلمة التي ستُثير الفكرة. يمكننا القول إنه لا توجد كلمة حتى الآن إلاّ في الفِكْر أو أنه يوجد فِكرة تُخاطِب نفسها منذ الآن. عِلم كامل للغة يجب إذاً أن يَهتَمَّ ليس فقط بالكلمات بحصر المعنى وبترتيبها، وهو ما يُسمّيه الرواقيون الإلقاء، ولكن أيضاً بأشكال الكلمة الداخلية، معبَّر عنها؛ إن أصول تعاليم الكلام كلها، ونظريات عِلم المنطق كلها يجب أن تَنقسِم بين هذين الموضوعين.

6.5 – أشكال الكلام الإنساني.

الكلام الإنساني يمكن أن يظهر في شكلين مختلفين، تارة ينمو في نوعٍ من تيار مستمر في تَتابع غير منقطع لخطاب، وطوراً يَنتشر كسلسلة من دفعات مُنفصِلة في الأسئلة والأجوبة لحوار. علم الكلام العام، علم المنطق يَحتوي إذاً علمين مُخَصَّصين، فن الخطابة أو عِلم البلاغة [عِلم البيان]، وفن المناقشة أو الجدل.

6.6 – شيشرون وعِلم البلاغة.

تَكلّم شيشرون بازدراء بالغ عن علم البلاغة الرواقي. قال: " إذا كان هَدفهم تَحويل الذين سيَدْرسونه إلى بُكْم، فإنهم قد أفلحوا تماماً. ". نحن لا نملك الوثائق الضرورية لكي نتحقق من صحة هذا الحكم الصارم؛ بعض الدلائل التي يُزوِّدنا بها دِيوجِن اللاِئرسي تُخبرنا فقط أن الرواقيين قد تبنّوا تقسيمات أرسطو بالنسبة إلى أنواع البلاغة وإلى مختلف أجزاء الخطاب. شيشرون، يريد أن يقول، دون شك، أنه بدلاً من أن يحاولوا إرشاد خطيب مُستقبلي بنصائح عَملية لإخصاب ميوله الطبيعية بِضَم المثال إلى الإرشاد، إنهم يُكثِرون بلا جَدوى التقسيمات وتقسيم التقسيمات إلى أجزاء أصغر ويَتوهون في عددٍ كبيرٍ من الملاحظات الدقيقة، الخفيَّة الدلالة، العقيمة، حول السلوك والميول، حول معنى الكلمات، وحُسْن انتقائها والترتيب المناسِب لإعدادها. عِلم البلاغة الرواقي يجب أن يكون، ليس مجرد نظام نصائح خاصة لتأهيل

خطيب، ولكن من الأفضل أن يكون نظرية فلسفية في عِلم البلاغة [فن الخطابة].

6.7 – الفرق بين علِم البلاغة والجدل.

من المحتمل أن يكون الرواقيون قد عالجوا باعتناء أكبر وبنجاح المواضيع المُتعلِّقة بالقسم الثاني من عِلم النُطْق؛ على كل حال، نحن نَملُك حول عِلم الجدل الخاص بهم معلومات أوسع مما نَمْلُك حول علم البلاغة الرواقي. زينون كان يُفَضِّل الجدل على الخطابة؛ مستعيدين المقارنات التي سبق واستعملها من أجل درجات الموافقة، كان يقول أن البلاغة تُشبه اليد المفتوحة والجدل يُشبه القبضة. ربما أراد أن يقول، كما يُفكِّر شيشرون، أن أسلوب الخطباء عامة هو مائع ورَخو، بينما أسلوب الجدليين مُحكَم ومَتين؛ ولكن أيضاً ربما كان بوده أن يُلفِت النظر إلى أن الخطابة لا تطمح إلاّ لإنتاج سِوى موافقة عابرة، رأياً، بينما الجدل هو الأداة التي تقود إلى الإدراك والعلم. يَظهر أن هذا التفسير الأخير هو الاحتمال الأرجح، ليس فقط لأنه يُقيم وزناً أفضل للمقارنة المستعملة من قِبل زينون، بل لأن كل ما نعرفه عن جدل الرواقيين، رغم التعريف الاشتقاقي الذي سبق إعطاءه، يَرمي إلى اعتباره نظرية تقود إلى التحليل والبرهان أكثر من أن يكون فناً للحوار. مع ذلك يُمكن اعتبار الجدل كعلم المناقشة إذا كُنا نعني بذلك تحليل العناصر الرئيسية التي تدخل في كل مناقشة، إنه

بَحْث في الشروط الضرورية لصحَّة الكلام وسُداد التفكير المنطقي.

6.8 – أقسام الجدل.

الجدل، على اعتبار أنه علم اللغة، يجب أن يحتوي واحتوى بالفعل على بَحثين. أولهما يتناول البحث في الأشياء التي تَعني أو أيضاً البحث في الصوت، مع وجوب الاهتمام بالكلمات بحد ذاتها على أن نعتبرها، قدر الإمكان، بصورة مستقلة عن معانيها؛ والثاني، هو البحث في الأشياء المَعنِية، وموضوعها المُعبَّر عَنها، دون مراعاة الأصوات المنطوقة التي هي مظهرها الخارجي. لكن بما أنه ليس للكلمات من قيمة إلاّ بالمعنى الذي يُمثِّلها من جهة، وبما أن المُعبَّر عَنها، من جهة أخرى، هي دوماً مُستعدة لأن تنتهي إلى الخارج بكلمات، يُمكننا إذاً افتراض أن الرواقيين، بتقسيمهم هذا لِعلم الكلام، قد أقاموا فاصلاً يَصعب الحفاظ عليه دوماً في تفصيل التفسيرات.

6.9 – أقسام الكلام.

مع ذلك فإنهم يَمتثِلون بِدقَّة لِلتقسيم الذي أقاموه، عندما يُفككون، في البحث الأول، الكلمات إلى أحرف ويُقسِّمون الأحرُف إلى أحرف صوتيَّة، ونصف صوتية وأحرف صامتة، وعندما يُميِّزون الشِعر من النثر حسب تتابع المقاطع؛ إنهم في جميع هذه الأبحاث، بالفعل، يكتفون فقط بالجانب الصوتي للكلام. كذلك لا يمكننا أن نأخذ عليهم ابتعادهم كلِّيًا عن الحدود التي رسموها، عندما

يضعون في نفس البحث اختصارهم للكلمات إلى خمسة أنواع، بالنسبة لهم، هي اسم العَلَم، التسمية العامة، الفِعل، العَطف، والأداة؛ وعندما يذكرون تِعْداد صفات وعيوب الأسلوب. مع أنه استحال عليهم أن يُحدِّدوا جميع هذه الفوارق، أن يُعرِّفوا الاسم أو الفعل، مثلاً، دون أن يأخذوا المعنى في الاعتبار. وبما أن هذه التقسيمات تستند أيضاً إلى اختلافات خارجيَّة، يمكننا اعتبار هذه الخواص الأخيرة كنقطة انطلاق وأساس، والاختلافات الموافقة للمعاني كتكميلية وثانوية. كذلك، في البحث الثاني المخصص حصراً للأشياء المَعنيَّة، باطِلاً نتعجَّب من وجود قسمة الأفعال إلى مباشرة أو معلومة، معكوسة أو مجهولة، حياديَّة وتبادلية؛ كذلك لا يمكننا اعتبار تعداد أنواع الجُمل المختلفة التي تُقابل ما ندعوه صيَغ الفعل، أنها في غير محلِّها، ذلك إذا وجدت جميع هذه الفروقات المُشار إليها في صيغ الكلمات، فلأنها مؤسسة على تَعدُّد المعاني.

6.10 – دراسة العلوم ومواضيعها.

لكي يكون هناك عِلمان مُتمايزان، ليس من الضروري أن تكون مواضيعهما منفصلة تماماً في الواقع، يكفي أن نتمكن من اعتبار كل منهما على انفراد أو حتى أيضاً، دون أن نَعزلهما كلياً بالفكر، يمكن أن نُوجِّه انتباهنا بنوعٍ خاص على أحدهما وأن لا يمتد، إلاّ عَرَضيّاً، إلى الآخر. بيد أنه إذا كان من المستحيل التفريق تماماً بين الذي يَعْني والمَعْنيّ، بين الكلمة ومعناها وبالعكس، فإنه من

الممكن تماماً أن نأخذ أحد الموضوعين كنقطة انطلاق وألاّ نهتمّ بالآخر إلاّ عَرَضاً ولأجل حاجات الموضوع الأول. اللغة، كما يَفهمها الرواقيون، تَشمل في نفس الوقت الكلمات وأشكال الخواطر المتعلّقة بالكلمات مباشرة. يمكن للغة إذاً أن تُصبح هدفاً لعلمين مختلِفين، ويظهر أيضاً أنه يوجد في أيامنا عِلمان مُتحدان في الصميم، ولكنهما مع ذلك متمايزان بوضوح، يُقابلان التقسيم الرواقي، أحدهما هو عِلم الصرف والنحو العام، والآخر هو عِلم المنطق.

6.11 – الفصل بين الكلمات ومعانيها.

كان للرواقيين – بإدخالهم هذا الفصل بين الكلمات ومعانيها في علم المنطق – نظرة صحيحة وعميقة إلى اللغة؛ دون شك لقد بقيت في ذهنهم في حالة بداهة غامضة. على أية حال، في التطبيق الذي تمّ القيام به، فإن تلاميذ إخريزيبه، إن لم يكن إخريزيبه نفسه، قد ارتكبوا أغرب البلبلات أو أنهم لم يُراعوا مطلقاً الحدود التي كانوا قد ألزَموا أنفسهم بها في بادئ الأمر. كيف لا نتعجَّب، بالفعل، لوجود تقسيم الحالات في بحث المعاني إلى شرعيّ وتَلميحيّ، وفي بحث علم الألفاظ التمييز بين الأجناس والأنواع، ونظرية التعريف والتقسيم؟ سنكون محمولين، تحت ذريعة التكيّف وفقاً للتعليم الرواقي، على أن نُقرّب وحتى ألاّ نُميِّز بين المواضيع الأكثر تنوعاً، إذا أردنا تفسير مختلف نقاط العقيدة بالترتيب، أو بالأحرى عدم الترتيب، المعروضة عند ديوجِن

اللائرسي. مع ذلك، إن القِسم الخاص بقواعد اللغة في المنطق الرواقي لا يمكن أن يكون له تماماً، بالنسبة لمؤرخ الفلسفة، إلاّ فائدة ثانوية. وإن هو مَنَح بعض الانتباه إلى هذه الناحية من العقيدة، فهذا يرجِع بالأخصّ لأنه بحاجة لمعرفة المعنى الخاص الذي ينسبه الرواقيون إلى بعض العبارات التي يمكن أن تَمْثُل له، في ما بعد، في عرض مسائل أهمّ. يكفينا إذاً أن نكون قد أشرنا إلى هذه الأبحاث حول قواعد اللغة، وأشرنا إلى الطريقة التي أدخلها الرواقيون في مجمل نظرياتهم، وللحال سَنتناول تفسير ما يَحتويه البحث من أساسي في علم المعاني الذي انتهى، على ما يظهر، بأن بَدَا للرواقيين كأنه يَحوي الجدل بكامله، كأنه الجدل بعينه.

6.12 – الجدل هو علم المعاني.

حسب تعريفٍ لِفوزيدونيوس، الجدل هو علم الأشياء الصحيحة أو الباطلة وتلك التي ليست لا صحيحة ولا باطلة. هذا التعريف يُفَسَّر بسهولة، بالرغم من الشكل غير المألوف والدقيق الذي يُعرَض فيه. بالفعل، يضع الرواقيون في المُعَبَّر عَنه فقط الصحيح والباطل، ومع ذلك كل مُعَبَّر عَنه غير قابل لأن يكون صحيحاً أو باطلاً. بالنتيجة، عندما يتكلّم فوزيدونيوس عن أشياء صحيحة أو باطلة، فإنه يُشير بشكلٍ لا يقبل الجدل إلى أشياء مُعَبَّر عنها، وعندما يتكلم مباشرة بعد ذلك عن أشياء لا صحيحة ولا باطلة، فإنه لا يمكننا أن نأخذ هذه الكلمات بحصر المعنى، لأنه ينتج من

ذلك أن الجدل هو العلم الشامل؛ إنه أراد أن يُشير بوضوح إلى أشياء، مع أنها ليست لا صحيحة ولا باطلة، مع ذلك تَنْتَمي إلى نفس جنس الأشياء التي يمكن أن تكون هذه أو تلك. إن تعريف فوزيدونيوس يرجع إلى القول أن الجدل يقابل تماماً القسم الثاني من علم اللغة، إنه علم المعاني، مُعَبَّر عَنه بالأخصّ مُعْتَبراً على أنه قابل أو غير قابل لأن يكون صحيحاً أو باطلاً.

6.13 – الفرق بين الحق والحقيقة.

حسب الرواقيين، الحق لا يوجد لا في الكلمات ولا في العقل، ويجب ألاّ يَلتَبِس مع الحقيقة. إنه يَختلف عنها، بدايةً بالجوهر، ذلك أن الحقيقة هي جسم، بينما الحق هو لا جسمي. بالفعل، ما هي الحقيقة؟ إنها علم الأشياء الحقيقية؛ إلاّ أن العِلم هو أسلوب من المصدر الحاكم الذي، بما أنه نَفَس، فهو بالنتيجة جسم؛ بالعكس، الحق هو أسلوب من المُعَبَّر عَنه، والمُعَبَّر عَنه هو لا جسمي. ثانياً الحق يَختَلف عن الحقيقة بالتكوين، ذلك أن الحقيقة هي امتلاك مجموعة معارف، والحق هو مُعَبَّر عَنه بسيط؛ ثالثاً وأخيراً إنه يختلف عن الحقيقة بالاحتمال، ذلك أن الحقيقة تَتعلَّق بالعلم، والحكيم وحده يمكنه امتلاكه؛ بالعكس فاقد الرشد يمكنه في بعض الأحيان أن يُصادف مُعَبَّر عَنه حقيقي. خلاصة القول، بالنسبة للرواقيين، الحقيقة هي فضيلة، يتوقف على الأخلاق أن تُعطي تعريفها؛ الحق هو مُعَبَّر عَنه، وأن الهدف الرئيسي للجدل هو تعريف وتحليل المُعَبَّر عَنه الحقيقي.

6.14 – المُعَبَّر عَنه الكامل.

الأحكام من بين المُعَبَّر عنها جميعا هي التي على الدوام صحيحة أو باطلة. ولكي نُعرِّف الحُكم نقول لدى ربطه بجنسه، أنه مُعَبَّر عَنه كاملاً. والمُعَبَّر عَنه يكون كاملا عندما يُشكِّل للسامع، عند لَفظِه وسِماعِه، معنىً يَكْفيه ولا يُثير من قِبله أيّ تساؤل. لكننا لا نَعرِف الحكم إلاّ من خلال جنسه، ولذلك، يبقى أن نُميِّزه عن الأنواع التي يحتويها هذا الجنس نفسه. يوجد، بالفعل، عدد من الأنواع المُعَبَّر عنها كاملة مع ذلك لا يمكن أن يوجَد فيها الصحيح والباطل؛ هذه هي حال تلك التي تُعَبِّر عن أمْر، أوخَبَر، أولَعنة أو دعاء. من بين كل المُعَبَّر عَنها بشكل كامل، يَتَميَّز الحكم بأنه يُعَبِّر عن تَصريح. إذا قُلت، مثلاً: دِيون Dion يَتَنزَّه، فإن المُعَبَّر عَنه الذي يَتَّفِق مع كلماتي هو صحيح أو باطل، وهذا هو الحكم.

6.15 – الحكم وعناصره.

نحن نَعرِف، اعتباراً من الآن تَمييز الحكم من أيّ شيء آخر، لكننا لا نَعرِفه بالكامل إلاّ بعد أن نكون قد فحصنا مم يتألّف، ذلك أن الحكم هو مُعَبَّر عَنه مُركَّب؛ بالنسبة للرواقيين كما بالنسبة لأرسطو، لا يمكن أن يوجد الحق والباطل إلاّ في تركيب synthèse. الحكم يَنتُج عن اتحاد المبتدأ والخبر، أو لكي نتكلَّم مثل الرواقيين من اتحاد الحال مع الفعل الخبري. أن نقول مع بلوطَرك أن الحكم يتألّف من الاسم ومن الفعل، سيكون هذا ترجمة غير أمينة لفكر الرواقيين. إن عِبارتهم لصيغة الحال لها

بالنسبة لهم نفس الشمولية العامة التي لكلمتنا مبتدأ، إنها تدل في نفس الوقت على ما ندعوه اسم علم أو اسم عام أو ضمير، بينما بالنسبة لهم الاسم لا يدل إلاّ على اسم العلم. كذلك الكلمات التي نُترجمها بـــ فعل بحصر المعنى و بِـــ فعل خبري، يجب أن تكون مُمَيَّزة ذلك، مع أن كليهما يَدل على خَبَر، أحدهما يَعرُضه بالأحرى بالحالة المنفردة ويقابل الصيغة التي نُسمّيها المصدر، بينما الآخر يربطه دوماً بشيء ما؛ معنى القول أن أحدهما لا يشتمل على الرابطة وأن الآخر يَحتويها، غير أنه، تحت هذا الشكل الأخير فقط، يمكن للفعل أن يُشكِّل الجزء الثاني من حكم ما. في تحليلهم الناقِص، لا يفصل الرواقيون الرابطة عن الخبر كعنصر مُميَّز distinct، إنهم لا يلاحظون وجودها إلاّ بشكلٍ غير واضح، وبالنسبة لهم الحكم يتألّف فقط من عنصرين وأنه بفضل هذا التفسير يمكن أن ندعوهما الآن، دون خِشية من البلبلة، المبتدأ والخبر. ولكن، لمعرفة شيئين، ليس كافياً أن نعلم أنهما يُشكِّلان الأجزاء المُركَّبة لشيءً آخر، يجب أيضاً أن نتساءل ماذا يكونان بحد ذاتهما. هذا البحث سيقودنا إلى دراسة الجنس والنوع، وبعدها إلى دراسة الأجناس الأولية أو الأصناف. المبتدأ والخبر هما، بالطبع، الواحد والآخر مُعَبَّر عَنه، مُعَبَّر غير كامل، ذلك، لأن النطق بكل لفظ مُنفَرِداً، لا ينطوي على أيّ معنى يُرضي تماماً العقل ولا يُثير أيّ تساؤل.

6.16 – المُعَبَّر عَنه كَنِتاجٍ فِكريّ.

ومن أجل أن يكونا مُعَبَّر عنه غير كامل، فإن المبتدأ والخبر ليسا أقل من كونهما مُطابِقين لنتاج الفكر، كما هو بتعريف كل معبر عنه، وأن نتاجات الفكر هذه هي تصورات أو مفاهيم. إذ أن كل مفهوم بسيط أو كل تركيب لمفاهيم متلازمة [هذا يعني، دون شك، مُنصَهِرة مع بعضها البعض بصورة يمكنها أن تكون مُمثَّلة بِمُعَبَّر عَنه بسيط وبالتالي غير كامل] هو جنس أو نوع.

6.17 – الجنس والنوع.

بالنسبة للرواقيين، الجنس والنوع هما عبارات نسبية تُعَرَّف بعلاقاتها المتبادلة؛ النوع هو ما يحتويه الجنس، والجنس هو الذي يحوي في حدٍّ ذاته النوع. النوع هو أقل اتساعاً من الجنس الذي يَشْمله مع غيره من الأنواع، بالمقابل النوع هو تركيب أغنى؛ وله دوماً هذه الصفة أو تلك التي لا يملكها أبداً الجنس.

6.18 – من النوع إلى الجنس وبالعكس.

يَتُمّ الانتقال من النوع إلى الجنس بواسطة التعريف، ويَتُمّ الانتقال من الجنس إلى النوع بواسطة التقسيم. بالفعل، التعريف، الذي يجب ألاّ نخلط بينه وبين الوصف، هو تحليل مُنتَظم؛ غير أن التحليل الذي يتم بانتظام يقود دوماً من الأكثر تعقيداً إلى الأقل تعقيداً، وبالتالي من النوع إلى الجنس. التعريف يؤدي، إذاً، إلى أن يَجعل من الشيء المُعرَّف نوعاً وأن يُحدِّد الجنس الذي يَشمله. في حين أن التقسيم، أيّاً كان، هو تقسيم بالمعنى الحَصري وتقسيم

إلى أفكارٍ مُتعاكِسة وتقسيم التقسيم أو توزيع تَبْغيضيّ distribution partitive، يقود دوماً من الأكثر امتداداً إلى الأقل امتداداً وبالتالي من الجنس إلى النوع. إنه يَجعل دوماً من الشيء المقسَّم جنساً ويُحَدِّد الأنواع التي يَشتَمِل عليها.

6.19 – الأجناس الأوّلية.

ولكن المسارات العكسية للتعريف وللتقسيم لا يمكن أن تَستَمِر إلى ما لا نهاية لا في اتجاه ولا في آخر. من فرط التقدم من جنس قليل التعْقيد إلى جنس أقلّ تَعقيداً، يجب أن يُصادف التعريف في النهاية عديم التعقيد المطلق، البسيط، الذي لا يَعُد يَنطبِق عليه لا التحليل وبالتالي لا التعريف؛ يجب أن يَصِل إما إلى جنس وحيد لا يمكنه أبداً أن يكون نوعاً، بل سيكون الجنس الأعم، أو سيصِل إلى أجناسٍ عديدة ستكون هي الأجناس الأوليَّة. بطريقة مماثلة، جميع الخطوات التي يقوم بها التقسيم يقودها من أنواع امتدادها قليل إلى أنواع امتدادها أقل ويُقرِّبها من عديم الامتداد، غير القابل للتقسيم الذي يَنتَهي لا محالة من الوصول إليه. إذ ستصادف أنواعاً لا يمكنها أبداً أن تكون أجناساً، هي الأنواع الأكثر خصوصية، الأنواع الأخيرة.

6.20 – الأنواع والأجناس الأوّلية.

إن سير التقسيم يُضاعف الأنواع أكثر فأكثر، ومن الواضح أن عدد الأنواع التي سيتوقّف عندها التقسيم سيكون كبيراً جداً لكي يكون بالإمكان تحديده؛ ولكن يمكننا التساؤل إلى أيٍّ، من بين

الأشياء الموجودة أو من بين تصورات الفكر، تستجيب هذه الأنواع الأخيرة. حسب الرواقيين، إنها تُقابل الأشياء الخاصة، أو حسب عبارتهم، تقابل الأشياء الموصوفة خصيصاً. بالفعل، يتوقف التقسيم عند هذه الأشياء؛ إن الذي يُميِّز تركيب الأفكار عن بعضها البعض، والذي يُشكِّل نوعها، يُميِّزُها في الوقت نفسه عن أي شيءٍ آخر؛ يُشكِّل ما يدعوه الرواقيون وَصفاً خاصاً، هذا يعني وصفاً لا يُناسب إلاّ لكائنٍ وحيدٍ؛ بكلمة واحدة الأنواع الصغيرة جداً هي الأفراد. بينما جميع الأنواع الأخرى، بما أنها تَشمل عدة كائنات، تُدعى في اللغة بالــ " تسمية " التي تُشير إلى وصف مُشتَرك، النوع الأخير يُعبَّر عَنه بالــ " اسم " الذي يُشير إلى وصفٍ خاص. بالعكس تماماً، التعريف، كلما صعد بين الأجناس، يَجِد عددها يتناقص؛ وعندما يبلغ التعريف حدَّه، لا يَعد أمامه إلاّ جنساً وحيداً، يحوي في نِطاقه الواسِع الآخرين، أو أنه يَصِل إلى كثرة لا تُختَزل؟ فما هو هذا الجنس الأوَّلي إن وُجِد؟ وإذا وُجِد عدة أجناس أوَّليّة، فما هي وما هو عددها؟

6.21 – الأصناف بين الرواقية وأرسطو.

كان أرسطو، على ما يظهر، قد سبق وطرح على نفسه هذه الأسئلة، وقد أجاب عنها في عقيدته حول الأصناف. الرواقيون في كل ما سبق وأوضحناه حول الجنس والنوع، حول التعريف والتقسيم، لم يفعلوا سوى ترداد ما قاله أرسطو، في ترتيب مختلف مع بعض التعديلات في العبارات، مُتجاسِرين على مهاجمة

نظريته، آخذين عليه، بالأخص، أنه لم يَختزِل قدر المُستَطاع عدد الأجناس الأوَّليَّة. بقدر ما إذا كان التأكيد مسموحاً في مادة غامضة إلى هذا الحد، يمكن القول، أن الرواقيين يبتعدون عن العقيدة المشّائيّة [عُرفت عقيدة أرسطو بالمشّائيِّة ذلك لأن أرسطو كان يُلقي تعاليمه وهو يمشي ذهاباً وإياباً.] أكثر بكثير مما يُفكِّرون هم أنفسِهم؛ الفارق بين نظريَّتهم ونظرية أرسطو هو نوعاً ما أساسي، والتباين يبدأ من نفس نقطة الانطلاق. التطورات اللاحقة التي طرأت على نظرية أرسطو في الأصناف كلها مُشبعه بالميتافيزيك، بدايةً تظهر النظرية الأرسطية في الأصناف كدراسة في تصنيف منطقي للكلمات. يتساءَل أرسطو عن عدد المعاني العامة أو الأصناف التي يمكن أن نُرجِع إليها التنوع العديد للعبارات البسيطة. إن التعداد الذي جرى في فترات مختلفة للمعاني العامة والذي يشمل جميع معاني الكلمات المستعملة على انفراد، لم يكن دوماً متماثلاً؛ يرتفع عدد الأصناف في بعض الأحيان إلى العشرة وفي مكانٍ آخر يقتصر على ثمانية؛ ولكن أرسطو يؤكِّد على الدوام أنه من المستحيل أن نَشمل في صنف وحيد عام جميع المعاني. تارة يقول لنا الرواقيون أنه لا يوجد سوى جنس واحدٍ عام جداً، يَشمُل الباقي كله، وطوراً يوجد أربعة أجناس أوَّليّة. فهل كانوا إذاً على اختلاف ليس فقط مع أرسطو، ولكن أيضاً في تناقضٍ مع أنفسهم؟

6.22 – التناقضات الظاهرية.

كان يمكن أن يوجد تناقض فيما لو كانت هذه التأكيدات المختلفة حلَّين لمسألة وحيدة مطروحة دوماً بنفس العبارات، ولكن كل تناقض يزول، على ما يظهر، إذا كان الرواقيون قد اعتبروا على التوالي موضوع تحديد الأجناس الأوَّلية وعددها من وجهتي نظر مختلفتين؛ إذاً بدل أن يُقدِّموا جوابين لمسألة واحدة، لقد أجابوا في الحقيقة على سؤالين ربما مُرتبطين بالصميم، ولكن مع ذلك متمايزين. في بحثهم الأول حول هذا الموضوع انطلق الرواقيون من الأنواع الأخيرة، من التنوع الهائل للأفراد، وقد تساءَلوا إذا كان لا يوجد جنس وحيد يَشمُل جميع هذه الأنواع. الجواب وُجِد بسُرعَة؛ جميع الأفراد، أياً كانوا، ، هم كائنات، أو الذي يرجع إلى نفس الشيء، أجساماً؛ الكائن أو الجسم هو إذاً الجنس الوحيد والأسمى الذي يشتمل على جميع الأنواع.

6.23 – الجنس الأعَم والجنس الأسمى.

هذا الحل، الذي ارتضى به على الأرجح الرواقيون الأوائل، ظهر أنه غير كافٍ بالنسبة لخلفائهم؛ هؤلاء وجدوا أن جنس الكائن ضيِّق جداً لكي يمكن أن يقبلوا به كالجنس الأعم؛ ومع احتفاظهم بنفس الاتجاه لأبحاثهم، فقد وَسَّعوا قاعدة البحث. إلى جانب الأفراد الموجودة التي هي كائنات وأجسام، يوجد أشياء يتصورها العقل بالتسامي، مثل المُعَبَّر عَنه والفراغ. هذه الأشياء ليست كائنات ولا أجسام، ولكن، كونها عديمة الجسم وغير واقِعيَّة، فإنها

ليست أقل من كونها في الفكر ككائنات، وأن الجنس الذي يستحق اسم الجنس الأسمى يجب أن يَشمُلها في امتداده. هل من الممكن أن نكتشف جنساً مُمتداً بما فيه الكفاية لكي يَستَوعِب في الوقت نفسه الكائن وغير الكائن؟ حسب الرواقيين، هذا ممكن؛ ما وراء الكائن وغير الكائن يمكن للتعريف أن يرتقي أيضاً ويكتشف جنساً يكون فيه الكائن وغير الكائن أنواعاً مباشرة. هذا الجنس الأول والعام على الإطلاق يجب أن يكون غير المُمكِن تَعريفه بعَيْنه، هو الفكرة غير المُحدَّدة بالكامل لِـــ شيءٍ ما.

6.24 – الأجناس بين الرواقية وأفلاطون.

باختبارنا هذا التصنيف العام الذي نتيجته كانت سهلة التصوّر، يظهر أن الرواقيين لم يتذكَّروا كثيراً لا أرسطو ولا سقراط وحتى لا أفلاطون. في هذا السير التراجعي الذي يَنطلِق من الأفراد يَضمُّهم في فئات يتزايد عَدَدها أكثر فأكثر ويُشير إليها بصفة مُشتركة تتناقص دلالتها من قليل إلى أقل، كيف لا نرى تطبيقاً للطريقة السقراطية للنظر الاستقرائي raisonnement inductif المُرْشَد بالتعريف العام. هذا التعميم المتتالي، الذي انطلاقاً من الأشياء الحسيّة يَنْتهي إلى الكائن غير المُحدَّد وحتى يَتقدَّم إلى ما وراء الكائن، أَلَيس له أكبَر التَشابه مع الجدل الأفلاطوني الذي غالباً ما يكون على ما يَظهر، مع ما هو فعلاً على حدٍّ قول أرسطو. لكن الرواقيين باتباعهم هذا المنحى لا يَعتَقِدون، كما كان يفعله أفلاطون، الذهاب من غير الكائن إلى الواقع الحقيقي؛ إنهم

يعرفون تمام المعرفة بأنهم يَترُكونَ الكائنات الحقيقية كي يَصِلوا أكثر المُجرَّدات فراغاً. كذلك، في نظريتهم للأجناس الأوَّليّة، هذا البحث عن الجنس الأعم مع أنه كامل بحد ذاته، ليس سِوى دِراسة تمهيدية هدفها الإشارة إلى حَدَّيّ المجال المَمْلوء بالبحث الرئيسي.

6.25 – تحَولات المُحدَّد وغير المُحدَّد.

بين الفرد المُحدَّد كُلِّياً والفكرة غير المُحدَّدة على الإطلاق لشيءٍ ما، يوجد مُتسع لجميع التحديدات الممكنة. فما هو عدد الأجناس الذي يمكن أن نُعيد إليه جميع التحديدات التي بإضافتها إلى الفكرة المُبهمة لشيء ما، تُحوّلها إلى فردٍ أو بالعكس، التي بانتزاعها من فرد بالتجريد، تَختَزِله لأن لا يكون سوى شيءٍ ما؟ هذه هي المسألة الجديدة التي يسعى الرواقيون الآن في البحث عن إيجاد حل لها.

6.26 – القسمان المركبان للرأي.

لكي لا ننسى أبداً، عِبر جميع التطورات التي انقدنا إليها، أننا نُتابع دوماً تحليل ما يحتويه القسمَين المؤلفين للحكم وما يُعبِّر عنهما، لنلاحظ أن الأجناس والأنواع التي تَمَّ فحصها تَستجيب إلى ما يُعبِّر عن المبتدأ، وأن التحديدات التي ستُصنّف الآن، تَستجيب إلى الفعل الخبري، ذلك أن هذا الفعل يُعبِّر بالضبط عما يُطبَّق على شيءٍ ما.

6.27 – تحديد الكائن وغير الكَائن.

نحن لا نتكلَّم في دراسة هذه التحديدات إلاّ عن تلك التي تنطبق على الكائن، ومع ذلك كل ما يمكن أن يُقال عن غير الكائن سيجد نفسه مُفسَّراً في الوقت ذاته. بالفعل، الفكر، عندما يتخطى حدود الكائن ويتصوَّر أشياء ليس لها حقيقة ظاهريّة إلاّ به مثل المُعبَّر عَنه والفراغ، لا يمكن أن يتصوَّرها إلاَّ شبه كائنات، دون شك، أشياءً كهذه ليس لها تحديدات حقيقية، ولكن لها شبه تحديدات. بفضل هذا التوافق للكائن وغير الكائن، فإن معرفة الأول تكفي، ذلك أنها تَحتوي معرفة الثاني.

6.28 – الأجناس الأوّلية وشُرّاح أرسطو.

حسب الرواقيين، كل ما يمكن أن يُقال عن كائن ما يُعبِّر عن المادة، أو عن الصفة، أو عن صفة المقولة ببساطة mode simplement dit، أو عن الأسلوب النسبي. من أجناس التحديد الأربعة، الجنسان الأولان معروفان لدينا سابقاً. المادة والصفة هما بالفعل هذان المبدآن الأساسيان للكائن درسناهما مطوَّلاً في طبيعتهما الخاصة وفي اتحادهما. إذاً لم يبقَ علينا أن نفحص سِوى الجنسين الأخيرين، أيّ صفة المقولة ببساطة والأسلوب النسبي؛ ربما يكون الأنسب لنا أن نقول أنه لم يبقَ علينا اعتبار سوى جنس واحد، ذلك أن صيغة المقولة والأسلوب النسبي، مع انهما معروضان، من قِبَل الرواقيين، كجنسين أوّليين منفصلين وبالنتيجة لا يمكن اختزالهما، يظهر أنهما، كما يُشير اسمهما،

نوعين من نفس الجنس. النقاش الذي سيتبع، مع أن هدفه الرئيسي هو أن يُعرِّفنا على صيغة المقولة ببساطة، فهو يَقودنا في الوقت نفسه إلى معرفة الأسلوب النسبي؛ ما إن تُفَسَّر طبيعة الأول، يكفي لعدّة كلمات كي نُميِّز بوضوح الثاني. إنه ليس من السهل أن نقول ما يَعنيه الرواقيون بـأسلوب أو طريقة الوجود manière d'être عندما يجعلون منها جنساً أوّلياً. أفلوطين وشُرّاح أرسطو الذين يُشكِّلون مراجعنا الرئيسية حول هذه النقطة، يبذلون اهتماماً أكبر في المناقشة منه في العرض؛ إنهم مُهتمّون كثيراً بالنظام الذي تَبنّوه كي يَفهموا جيّداً العقيدة الرواقية، وشهادتهم مَشكوك بأمرها غالباً.

6.29 – شهادات متضاربة في الأُسلوب.

حسب أفلوطين، إن الأسلوب يَنطبق على الصفة كما تَنطبق الصفة على المادة. هل يجب علينا أن نستخلص من ذلك أن الأسلوب بما أنه نوعاً ما الصِفة لِصفة، يجب أن يكون مادياً كما الصِفة نفسها وأن يَتحِد معها بخليط صميم؟ تأييداً لهذا الرأي يمكن أن نَستَنِد إلى شهادة سِكسطوس. يقول الكاتب الشَكّاك: العلم بالنسبة للرواقيين هو أُسلوب من النفس، وعليه، فإنه جسمي كالنفس ذاتها. إن شهادة أفلوطين وسيملفيقيوس يُمكن أن نواجهها بشهادة سِكسطوس، الذي يظهر أنه يقول أن الأسلوب هو في المادة، ويؤكِّد بوضوح أنه غير مادي.

6.30 – التوفيق بين الآراء المتضاربة.

أية نتيجة نستخلص من هذه المزاعم المتضاربة؟ على ما يظهر، يجب أن نُسلِّم مع أفلوطين وضِد سيمفليقيوس، أن الأسلوب يَنطَبق بصورة مباشرة على الصفة وبصورة غير مباشرة على المادة، ومع سيمفليقيوس ضِد سِكسطوس، أن الأساليب، بالمعنى الخاص للكلمة، غير مادية. بهذا الإختيار، يمكننا أن نَدعم بأن نُفسِّر، أكثر من أن نَرفُض شهادة سِكسطوس وقسم من قول سيمفليقيوس. بالفعل، سِكسطوس في المقطع الذي ذكرناه، لم تكن الأجناس الأوليّة بمنظوره أبداً، وأمكنه استعمال عبارة " طريقة الوجود " ، بمعنى عام جداً بحيث يشمل في الوقت نفسه الصفات والأساليب؛ من جهته عندما يقول سيمفليقيوس أن الأسلوب يَجِد حقيقته في المادة، يمكن أن نعتقد أنه بكلمة " مادة " يُريد أن يُشير إلى المجموع المادي الذي يُشكِّله خليط المادة مع الصفة.

6.31 – تحديدات الصفة.

لم يبقَ سوى البحث عمّا تكون هذه التحديدات التي تتعلَّق بالصفة وهي أساليب بالتمام. بداية، لا يمكن للأسلوب أن يَتعلَّق بالصفة كما يَتعلَّق الجزء بالكل، ذلك أن الجزء، بأية طريقة نَتصورَّه، هو بالضرورة من نفس طبيعة الكل. في النفس الإنسانية، لكي نأخذ كَمثال الصفة التي هي أفضل ما نعرفه، كل ما هو إمكانيَّة فَاعلة أو استعداد دائم، يُشكِّل نوعاً ما جزءاً من النفس ولا يمكن أن يكون أسلوباً. إن مثل هذه التحديدات بدون شك ليست أبداً أجزاءً

مُتمِّمة، متمايزة مَوضعيّاً مثل الحواس والمبدأ الحاكم، يمكن أن نقول، إنها أجزاء شخصية، جميعها مَصهورة مع بعضها في القسم المركزي للنفس، ولا تُشكِّل معها إلاّ واحدة ككُل وهي مثلها صِفات، أجساماً وحتى كائنات حيّة.

6.32 – الأسلوب وتصوّر النتائج.

هل تتعلَّق الأساليب بالصفة كما تتعلَّق النتيجة بالسبب؟ هذا ممكن، ولكن يجب قبل ذلك أن نُحدِّد بدقة ماذا نعني بالنتيجة، حول هذه النقطة يجب القيام بثلاث تمييزات. هل يجب اعتبار الأعمال التي تقوم على تَدريب هذه الإمكانيّات الفاعلة وهذه الاستعدادات الدائمة التي سبق وتكلّمنا عنها كنتائج؟ هل أن اكتساب العِلم، الفعل الجائر، النُزهَة أو الرَقص التي هي أعمال من هذا النوع، هل هي أساليب؟ يظهر أنّ الأمر ليس كذلك، ذلك أن الرواقيين يؤكّدون أن مثل هذه الأعمال هي أيضاً أجسام؛ هي بالنسبة لهم صِفات أيضاً. كما أن الاستعدادات في النفس هي أجزاء شخصية، إذا كان مسموحاً أن نستعمل هذه العبارة المدرسية، كذلك الأعمال هي الأجزاء الشخصية للاستعدادات، وهي أيضاً مثلها صِفات. هل نَقصد بالنتيجة ما يُعبَّر عنه في تكوين الحُكم بالفعل par le verbe كَـرَقَصَ، تَنَزَّهَ، ارتَكَب إجحافاً؟ بالنسبة للرواقيين، الذي يَنتُج عن عمل السبب، وبالتالي الذي أسموه نتيجة، يُعَبَّر عنه بالفعل par le verbe أو بالأحرى هو الفعل نفسه، ويظهر أن الفعل له كل صفات الأسلوب؛ إنه يُعَبِّر عن تحديد ينطبق على

شيءٍ ما، إنه عارض وأخيراً إنه غير جسميّ. هل سيكون إذاً الفعل والعمل الذي يُعبَّر عَنه هو هذا الأسلوب الذي نبحث عنه؟ يظهر لا، ذلك أن الأسلوب الذي نبحث عنه هو أسلوب الكائن؛ إنه غير مادي بمعنى أنه لا يترافق مع أي زيادة أو نقصان للمادة في الكائن، ولا يترافق مع أي امتداد أو استرخاء للصفة، ولكنه يُقيم في الكائن. الفعل هو لا كيان منفصل عن الكائن، إنه مُعَبَّر عَنه مثل الفراغ، هو نوع من لا واقعيّة فردية. أبعد من أن يكون أسلوباً، إنه شبه مادة يمكن أن تَخصها شبه صِفات، بل حتى شبه أساليب.

6.33 – الأسلوب وتصوّر النتائج أيضاً.

هناك طريقة ثالثة لِتصوّر النتيجة. عندما تكون الإمكانيات الفاعلة لكائن ما أو تلك التي للكائنات المحيطة به قد فَعَلت فيه، وكان من نتيجة نشاطِها هذا وضع الكائن في حالة لم تكن له أبداً في السابق. هذه الحالة تُكتَسَب في الوقت نفسه الذي يَنتهي فيه الفِعل؛ وتستمر دون جهد، ودون نشاط من أي نوع. عندما يجلس شخص أو يقف، يجب عليه أن يأتي بحركة، أن يُبدي نشاطاً وكل نشاط هو هامّ؛ ولكن في وضع الجلوس أو الوقوف معتبر بحد ذاته، كما يَنتُج عن الفعل، لا يوجد أي جهد، أي حركة وبالتالي لا يوجد أيّ شيء هامّ. كذلك لأجل أن يُصبح أحدهم أباً أو ابناً، يجب على قُدرة ما أن تَفعل؛ ولكن في حالة الأُبوَة والبُنُوَّة نفسها، مُعتبرة كتحديد ثابت، لا يوجد أي فعل وبالتالي أية جوهرية. أخيراً لقد

اكتشفنا الأسلوب كما يفهمه الرواقيون؛ إنه أوضاع، مواقف ليست سِوى الكائن في حالة ما وبطريقة معينة.

6.34 – الحالات المختلفة للأساليب.

ولكن الأساليب على نوعين؛ هناك حالات لا يمكن أن تتوقف إلاّ بفعل من الكائن نفسه الذي يَتَبدّل أو، على الأقل، ببعض التَبدُّل الذي يُؤثِّر عليه. هذه، على سبيل المثال، حال وضع الجلوس، وهذه هي الصيغ المقولة ببساطة modes simplement dits؛ ولكن يوجد حالات أُخرى يمكن أن تَزول دون أية حركة، ودون أي تَغيير في الشخص المُعَدَّل، مثل حال الأُبوَّة، حيث وفاة الابن توقف وضعه كأب دون أن ينتج أيّ جديد في شخص الأب، وهذه هي الأساليب النسبية modes relatifs.

6.35 – التصنيف بين أرسطو والرواقيين.

هذه هي الأجناس الأولية الأربعة التي فكَّر بها الرواقيون لتحل محل أصناف أرسطو العشرة. عندما ننتهي من القول أن النظريتين تحتلان مكاناً متعادلاً نوعاً ما في مجمل النظام الفلسفي الذي تنتمي إليه كل واحدة منهما، وأن الواحدة كما الأخرى تُشكِّل تصنيفاً لكل ما يمكن أن تحتويه وتُعبِّر عنه عناصر الحكم البسيطة، نكون قد أشرنا إلى جميع الخطوط المشتركة لهاتين النظريتين؛ في كل ما تَبقّى، فإن الاختلافات تصبح، على ما يظهر، دون أيّة فائدة لمتابعة المقارنة.

6.36 – الصفة المادية الفاعلة.

إن نظرية الرواقيين حول الأجناس الأوّليّة مُستَمَدَّة من صُلب فلسفتهم نفسها، ربما تكون دراسة مُبتكَرَة أكثر مما هي عميقة. إلى الجوهر المادي والانفعالي تختلط الصِفة المادية ومع ذلك فاعلة، وأن كل ما هو فاعل، عادة، استعداد، عَمَل، هو أيضاً ماديّ. صيغة المقولة ببساطة والأسلوب النسبي لا يستجيبان لأيّ زيادة في المادة، ولكنهما أيضاً ليسا سِوى الصفة المادية أو الكُلّ المادي للكائن في حالةٍ مُعيَّنة. أفلوطين يُلَخِّص تقديره لهذه النظرية الرواقية بكلمات الازدراء التالية: " لا وجود لغير المادة في هذا النظام ". بالفعل، يظهر أن المادة تكفي للرواقيين، ولكنها أيضاً، كما يعرضونها لنا مُجَهَّزة بكل قدرات العقل.

6.37 – أقسام الأحكام وتعريفها.

أخيراً نحن نَعرِف كل ما يمكن التَعْبير عَنه بالمبتدأ والخبر، ولكن المعرفة الكاملة للحكم، الذي يملأ الجدل بكامله، تتطلّب بعد أن حَللنا محتواه وحدّدنا وصنَّفنا كل ما يمكن أن يُعبَّر عَنه بالعبارتين، تفحص الآن الأنواع التي تَنقسِم إليها والتراكيب التي يمكن أن تُشكِّلها، مُعتَبَرةً أقل في حَدِّ ذاتها وفي تَنوعها غير المحدود من اعتبارها مُجدية لاكتشاف الصحيح. إن التقسيم الأول والأساسي للأحكام يَقوم على أن نُميِّز الأحكام البسيطة من الأحكام المركبة. تكون الأحكام بسيطة عندما لا نجد فيها لا حكماً مُكرراً

عدة مرات ولا عدة أحكام مختلفة؛ بينما تكون الأحكام مركبة عندما تكون في إحدى هاتين الحالتين.

6.38 – أنواع الأحكام البسيطة.

عندما نعتبر الأحكام على انفراد، فإن الأحكام البسيطة يمكن أن تكون مُحَدّدة، مُتوسطة، أو أيضاً جازمة، سَلبيّة ببساطة أو سلبية مُضاعفة، مانعة خاصة أو مانعة إطلاقاً. وعندما نُقارنها مَثنى مَثنى، نجد أنها تكون إما مُتناقِضة أو غير مُتناقِضة. تكون مُتناقِضة عندما يكون الثاني مُشابِهاً للأول في جميع النقاط الأخرى، ويحتوي بالإضافة إلى ذلك نفياً واحداً. من حكمين مُتناقضين أحدهما يكون صحيحاً والآخر باطلاً، هذا المبدأ الواضح، بالنسبة للرواقيين كما بالنسبة لأرسطو، يُؤسِّس ويُهيمِن على نظرية الاستدلال بكاملها.

6.39 – أنواع الأحكام المركبة.

أما بخصوص الأحكام المركبة، فإنه يوجد عدد من الأنواع بقدر ما يمكن تشكيل تركيبات، إنْ بتَكرار الحكم نفسه عدة مرات، أو بجَمع عِدَّة أحكام مختلفة في ما بينها؛ يكفي القول أن العدد غير مُتناه. من بين هذا التنوع غير المحدود، يجب أن نُميِّز عِدّة أنواع جديرة بالملاحظة. إنها تَتميَّز بالرابطة التي تجمع الحكمين الذي يتألف منهما كل من هذه الأحكام المركبة. هكذا يُقال عن الحكم المركب أنه مُقارن مع أداة الربط "أكثر من أو أقل من"، ويُدعى سببياً مع أداة الربط " لأن"، ويُدعى تأكيدياً مع أداة الربط " بما

أنّ، إذ أنّ، حيث أنّ "، ويكون عطفياً مع أداة الربط " و "، ويكون فاصِلاً مع أداة الربط " أو "، ويكون شَرطياً مع أداة الربط " إذا ".

6.40 – صِحة الأحكام وبطلانها.

الأحكام بسيطة كانت أم مركبة هي بحسب التعريف نفسه إمّا صحيحة أو باطلة. الأحكام الصحيحة هي غير ضرورية أو ضرورية حسب ما تكون قابلة أو غير قابلة لأن تُصبح باطلة، والأحكام الباطلة هي ممكنة أو غير ممكنة، حسب ما تكون قابلة أو غير قابلة لأن تُصبح صحيحة. لكي يكون الحكم البسيط كاملاً، يكفي أن يكون صحيحاً، هذا يعني أن يكون عكس حكم آخر باطل وأن يَدلّ تماماً على ما هو حاصل؛ ولكن كمال الحكم المركب يتوقف بنوعٍ خاص، وأحياناً بالحصر، على صِحَّة الارتباط المؤسَّس بين الأحكام البسيطة أو المركبة التي يَحتويها.

6.41 – الحكم الفاصل.

الحكم الفاصل مؤلف من حكمين متعارضين، لا يمكن أن يكون واضِحاً وصحيحاً بشكلٍ آخر إلاّ بانتظام التناقض. عبارة مباشرة لمبدأ التناقض، إنه (الحكم الفاصِل) يملك، مثل هذا المبدأ وبواسطته وضوحاً تاماً؛ وكما هذا المبدأ أيضاً كذلك بواسطته أيضاً، يملك ويجب أن يملك أهميَّة عليا في نظرية الاستدلال.

6.42 – الحكم الشرطي.

الحكم الشرطي، باعتباره هكذا، يملك حقيقة ذاتية وبنوع ما مُستقِلّة عن حقيقة الأحكام التي يتألف منها. بالفعل، يمكن للحكم الشرطي أن يكون نظامِيًا، حتى ولو كان مؤلفاً من حكمين باطلين؛ أن يكون مَعْيوباً حتى عندما يكون مؤلفاً من حكمين صحيحين. إنه بالتأكيد ليس مَعْيوبا إلاّ في الحالة التي، يبتدئ فيها بحكم صحيح، وينتهي بحكم باطل؛ في جميع الأحوال الأخرى، يمكن أن يكون نظامياَ، ولكنه ليس هكذا دوماً. لأجل أن يكون دون عَيب، يجب على الحكم الذي ينتهي به أن يَنجُم كنتيجة مباشرة وضرورية عن الحكم الذي يبتديء به. إنه لا يكفي أن يكون بين حَدَثين علاقة بعيدة وناتجة عن تسلسل طويل لأسباب ثانوية، لكي يمكن التأكيد على أن تَبَعِيَّتهم تُشكِّل قَضيّة شرطية؛ يجب على نقيض الحكم النهائي أن يظهر كأنه مُتعارِض مع الحكم الأولي. على افتراض أن كل إنسان يولد مع اشتداد القيظ يجب أن يَهلك فيما بعد في البحر، سيكون تعبير خاطئ أن نقول: " إذا وُلِد أحدهم مع اشتداد القيظ، سوف يموت في البحر، " ذلك أن هذين الحكمين: " إنه وُلِد مع اشتداد القيظ، إنه سوف لا يموت في البحر، " إذا جعلناهما متعارضين بالرابطة " أو " فهما لا يُشكلان أبداً حكماً فاصلاً نِظامِيّاً. هكذا الحكم الشرطي يشكل تَناقُضاً تاماً مع الحكم الفاصل، فالأول يَحوي رابِطة ضرورية بينما الثاني يُعبِّر عن تباين لا

يُختزَل، غير أنه لا يجد البرهان على صحته إلاّ في هذا الأخير وبالتالي في مبدأ التَّناقُض.

6.43 – الأحكام البسيطة.

ولكن الانسجام مع الموضوعات(الأشياء) الموجودة لأجل الأحكام البسيطة وشرعية التركيب في الأحكام الأخرى، يظهر تارة بوضوح فوري يُثير القبول، وطوراً بالعكس، لا يُكتَشَف إلاّ بصعوبة. الموضوعات التي تحمل على الإثبات والنفيّ هي إذاً تارة واضحة وطوراً غامضة. ومن بين هذه الأخيرة ما هو غامض إلى الأبد، تِجاهها نُوجد في جهلٍ مُطبق؛ وبعضها الآخر عرضة لأن تُصبح واضِحة، إنها غامضة إما بالظرف أو بالطبيعة. إن الذي ينقل موضوعاً من الغموض إلى الوضوح يُدعى من قبل الرواقيين إشارة. الإشارات يمكن أن تكون تذكارية أو كاشفة: تذكارية عندما يكون الموضوع الذي تُسْهِم الإشارة في كَشفِه واضحاً بالطبيعة، وغامضاً بالظرف؛ الذاكرة هي التي، تذكِّرني بالترابط الفعلي الذي سبق ملاحظته للنار والدخان مثلاً، تقودني الذاكرة من الدخان الذي أراه، إلى تأكيد النار التي لا أراها في هذه اللحظة بسبب الظرف الذي موجود أنا فيه. وتكون الإشارات كاشفة عندما تكشُف عن شيء لا يمكن أن تُدرِكه الحواس، وبالتالي، هو غامض بطبيعته نفسها؛ هذه هي حال العَرَق الذي يَكشُف لنا عن وُجود مَسامٍ غير مرئية في الجلد. بالفعل، في هذه الحالة الأخيرة، إنه ليس أبداً بتَذَكُّر ترابط سبق

مُلاحَظَته، هذا لا يمكن أن يَتمّ إلاّ بالشيء ذاته، وأيضاً بالوضع الذي يشغله في الحكم، إن الموضوع الواضح يَستطيع أن يقود إلى معرفة الموضوع الغامض وبالتالي يصبح إشارة. الرواقيون يُعرِّفون الإشارة الكاشفة: " التي إذا وُضِعت في مُتقدِّم الحكم الشرطي المنتظم تَكشف التالي". هكذا لا يمكن أن توجد إشارة كاشفة إلاّ في حكمٍ شرطي منتظم، وفي حكم كهذا، المتقدِّم ليس إشارة إلاّ بشرط أن يكون واضحاً من ذاته وأن يُوضِّح حكماً كان غامضاُ في السابق.

6.44 – الإشارة الكاشفة والاستدلال.

يتعلَّق البرهان بالإشارة الكاشفة التي هي نوع من دلالة تَدعَم مع الاستدلال علاقة مماثلة للتي توجد بين الإشارة والحكم الشرطي. لا يَتمّ برهاناً أبداً من دون استدلال، ومع ذلك كل استدلال ليس برهاناً. بالفعل، ما هو الاستدلال بالنسبة للرواقيين؟ إنه نظام مؤلف من ثلاثة أحكام مُرَتَّبة ومُختارة بحيث أن الحكم الأخير من بينها، يُدعى استنتاجاً أو نتيجةً، إنه مُهيَّأ من اتحاد الحكمين الآخرين، مشاراً إليهما في أغلب الأحيان بالتسمية العامة لِمامات lemmes [لِمَام lemme: قَضِيَّة تَمهيديَّة مَفروضَة صِحَّتها يُؤتى بها لإقامة البُرهان على قَضِيَّة أُخرى، (جمعها لِمامات)]، الحكم الثاني من بينها يأخذ في بعض الأحيان الاسم الخاص الانتقال. الاستدلال كَحكم شرطي مُتقدّمه هو نوع من حكم عَطفي مؤلف من جَمْع لِمامَين، في حين يُشكِّل التالي النتيجة. إلا أنه، كما الحكم

الشرطي، الذي استدلاله هو تقريباً نوعاً، لا يحتوي على إشارة كاشفة إلاّ في بعض الشروط، يجب أيضاً لكي يُشكِّل الاستدلال برهاناً أن يكون له بعضُ الخصائص التي لا تملكها جميع الاستدلالات. وبداية، كما أن الإشارة الكاشفة لا تجد مكاناً لها إلاّ في حكم شرطي مُنتظم، كذلك لا يوجد برهاناً إلاّ إذا كان الاستدلال قاطِعاً، هذا يعني أن يَتمّ اختيار وجَمْع اللِمامَات بحيث تَنجُم عنها النتيجة بانتظامٍ.

6.45 – كمال الحكم الشرطي.

ولكن كيف نتحقق من هذا الانتظام في ضَم اللِمامات؟ لقد قَدّم لنا الرواقيون، وسيلة لإيضاح كمال أو عدم كمال الحكم الشرطي عندما نَصَحونا بتحويله إلى حكم فاصل، ألا يُعلِّمونا أيضاً إلى أية إشارة يتمّ التعرُّف على الأحكام القاطعة؟ هَيهات أن يكون ذلك؛ لقد أعلَمونا أنه يوجد خمسة أشكال للاستدلالات أو، إذا كنّا نفضِّل، خمسة استدلالات، يجب أن تكون مطابقة لها للحال أو أن يكون بالإمكان إرجاع جميع الاستدلالات القاطِعة إليها. هذه الاستدلالات الخمسة، استعارها الرواقيون من تِيوفراسْط Théophraste، لكنهم أبْرزوها، وعَمَّموها، إذا كان مسموحاً أن نقول ذلك، وبدون شك، ولأول مرة أيضاً أُعطِيَ لها من قِبلهم، كالنماذج الوحيدة للاستدلالات المُنتظمة، هذه الميزة المشتركة بألاّ تحوي سِوى حكمين، يكون منصوصاً عليهما في الــ لِمام الأول، وكلاهما مُكَرِّرين لاحِقاً وبصورة مُنفصِلة في الــ لِمام الثاني وفي

النتيجة. في أيٍ من هذه الاستدلالات، الـــ لِمام الأول ليس قَضيَّة حَمْلِيّة بسيطة كما في القياس الأرسطي؛ في جميع الأحوال إنه يُشكِّل حكماً مُركَّباً فيه حِكمين عِلاقة وضعهما تَبَعِيَّة، اتحاد أو تعارُض.

6.46 – اثنان من الاحكام الخمسة.

اثنان منهما يَبدآن بحكم شرطي؛ في الأول، الـــ لِمام الثاني يُؤكِّد البادىء، والنتيجة تُؤكِّد التالي؛ وفي الآخر، الـــ لِمام الثاني يَنفي التالي والنتيجة تَنفي البادئ.

6.47 –الحكم الثالث.

الثالث يَبدأ بحكمٍ عطفي سلبي؛ الـــ لِمام الثاني يُؤكِّد أحد حَدَّي الحكم العطفي والنتيجة تنفي الآخر.

6.48 – الحكمان الأخيران.

أخيراً الاثنان الأخيران يبدآن بحكمٍ فاصل، وحَسَبَما يُؤكِّد أو يَنفي الـــ لِمام الثاني أحد حَدَّي الحكم الفاصل، النتيجة تَنفي أو تُؤكِّد الآخر.

6.49 – دَحض حجج السَفْسَطائيين.

هكذا كانت الاستدلالات الخمسة التي أقام لها الرواقيون وزناً كبيراً وبواسطتها دحض إخريزيبه وتلاميذه المباشرون، اللذين غالباً ما يُشار إليهم باسم الجدليين، السَفسَطائية وأكِّدوا جميع الحجج الشرعية؛ مُقسِّمين سلسلة الحجج الطويلة التي كانوا يستطيبون صياغتها، ومُعيدين العبارات التي حَذَفتها ضرورة

الاختصار إلى ما كانت عليه، إن عدم مبالاتهم بالتعب ورغبتهم الدقيقة في الاطلاع تُعيدهم باستمرار إلى الحديث عن أشكال هذه الاستدلالات الخمسة.

6.50 – شرعية الاستدلالات.

لكن، إذا سألنا الرواقيين، من يكفل لنا شرعيَّة هذه الاستدلالات الخمسة؟ كانوا، على ما يظهر، سَيُجيبون: صحيح أن هذه الاستدلالات، بصفتها كذلك، هي مُتعَذِّرة الإثبات بمعنى أنه لا يمكن اخْتِزالها إلى استدلالات أُخرى أبسط، ولكن لدينا وسيلة لنَتَحقَّق من ذلك لِنعاين ولنُظْهِر شرعِيَّتها بوضوح. يَكفي أن نُلاحظ أن جميع هذه الاستدلالات هي أحكام شرطيَّة حقيقية المُتقدِّم فيها هو حكم عطفي، مُكوَّن من جمع لِمامَين، وتاليه هو النتيجة. ليس لدينا إذاً، كما بالنسبة للحكم الشرطي البسيط، سِوى أن نأخذ عكس النتيجة وسنرى أن الحكم المُشكَّل هكذا غير مُنسجم مع الحكم العَطفي الذي ينتج من جمع اللِمامَين. وبذلك، نجد أنفسنا مرة أخرى قد انْتهَينا، كما إلى إدراك أخير، إلى الحكم الفاصل ومن خلاله إلى مبدأ التعارض الذي تستند عليه كل حقيقة وكل استدلال، كما على أساس أخير.

6.51 – الاستدلال والبُرهان.

نحن نعرف الشرط الأول الذي يجب أن يستوفيه استدلال ما ليُشكِّل برهاناً، ولكن هذا الشرط هو بحد ذاته غير كافٍ. الاستدلال، حتى الاستدلال القاطع والصحيح، لا يُشكِّل برهاناً،

كما مُتقدِّم الحكم الشرطي حتى ولو كان مُنتظماً فهو لا يُشَكِّل إشارة، إلاّ بقدر ما يوجد انتقالاً من الغموض إلى الوضوح؛ باختصار، إن لِمامات الاستدلال الاثباتي لا تحتوي فقط على النتيجة، إنما تَكشفها.

6.52 – الإشارة الكاشفة والبُرهان.

الإشارة الكاشفة والبرهان يَتتاليان عن قرب بحيث يَستَهوينا قربهما لأن نُماثِلهما تماماً مع صلب الموضوع، وأن لا نرى بين الواحد والآخر سوى اختلاف محض في الشكل والإيضاح. مع ذلك يظهر أن الدليل الكاشِف، بالنسبة للرواقيين، هو بالأخص أداة بَحْث واكتِشاف، بينما البرهان هو وسيلة تعليم ونقاش. في تعريف الإشارة، الوضوح والغموض مُعْتبران بِمعنى مُطلق؛ وفي تعريف البرهان، مُعتَبران بمعنى نسبي واصطلاحي. إن ما يَجْعل البرهان واضحاً وصحيحاً هو المُسلَّم به كُلِّياً من المُريد أو من الخصم، وما هو غامضاً ما يَنكُره أو ما هو غير مُسلَّم به حتى الآن؛ إنه يَنتقِل من المُسلَّم به إلى غير المُسلَّم به ويُحوِّل عدم الاتِفاق الجزئي إلى اتفاق تام.

6.53 – هدف البرهان وسيره.

البرهان، يجب أن يَستَنِد في نقطة انطلاقه إلى حكم يوحي من ذاته بالثقة أو أنه مُتَّفَق عليه كصحيح، وبالطبع يُصبِح البرهان مُستحيلاً، إذا امتنع الخصم عن تقديم أي تنازلٍ وطلب برهاناً على كل شيء. لكنه من غير المعقول بَرْهنَة كل شيء؛ البرهان لا

ينطبق إلاّ على ما هو غامض؛ أما ما هو واضح من ذاته، مثل مواضيع الحَدْس الحِسِّيّ، لا يلزمها أن تُبرهَن بل تُستَخدم كأساس للبرهان.

6.54 – السير العكسي للبرهان.

غير أن البرهان يمكن أن يَعكُس تَرتيب سَيره ويَنطَلق من فَرَضيّة غامِضَة وغير مُؤكَّدة تَسْتلْزِم تأكيداً وإثباتاً لِصِحَتها. إذا تَبيَّن أنّ جميع النتائج التي ستُستَخلَص من هذه الفرضية على أنها صحيحة، من حقيقة واضحة، سنكون مُجبرين لِلتسليم بأن الحكم المُتَقدِّم، الذي تَنتُج عنه جميع هذه الأحكام الصحيحة، هو نفسه صحيحاً.

6.55 – غاية الجدل.

على كل حال، مهما كانت الطريقة المُتبعة، نعرف أنه يوجد أحكام لا يمكن لِلبرهان أبداً أن يُخرِجُها من غُموضِها، ذلك لأنه لا توجد أية عِلاقة تَربُطها بالأحكام الواضِحَة من تلقاء ذاتها أو التي هي عُرضَة لأن تُبرهَن. إذاً نَجِد غير القابل للبَرْهَنة في كلا طرفي المجال الذي يَتحرَّك فيه البرهان وبالتالي الجدل، ذلك أن غاية الجدل العليا هي البرهان. إن دِراسَة الاستدلالات التي لا تُبَرهَن يمكن أن يكون لها بعض الفائدة كتمرين، ولكن هذه الاستدلالات هي في الواقع عديمة الفائدة للجدل نظراً لأنها لا تُساعد على تَمييز ولا على اكتشاف أو على تَعليم الصحيح.

6.56 – تقويم المؤلف للجدل الرواقي.

هذه هي، حسب الرواقيين، شروط وطبيعة ومواضيع البرهان التي فيها يجد الجدل، وبالتالي كل علم المنطق، تحقيقه. إن كل ما تمّ عرضه حول الحكم والاستدلال والبرهان هو دون شك، للقيمة العلمية، أقل بكثير من تعليم أرسطو حول نفس المواضيع. الجدل الرواقي لا يَحمل أبداً مثل التحليلات الأرسطية les Analytiques d'Aristote، دمغة فكر عميق مُنقطِع النظير، واسع وواثق من ذاته؛ ولكن إذا قُلنا أنه (الجدل الرواقي) من صُنع عقل مُحِبٌّ للإطلاع، غالباً سَطحي، ثاقب في بعض الأحيان، مُهْتمّ على الدوام لِربط جميع مزاعمهم في ما بينها، ومحافِظ على أصالةً حقيقيةً بالرَغم من الاستعارات والمحاكاة، هل نَتعَرَّض لِلملامة على اعتباره جديراً بالتقدير الرفيع جداً؟ إذا أمكَننا التكلُّم عن الجدل الرواقي بهذه العبارات، دون أن نُبالِغ في قيمته، ألَسنا مَعذورين أن نكون قد تَوقَفنا لِعرضِه ربما بشيءٍ من التوسُّع وأن نكون قد دخلنا لِلتَعريف به، في تفاصيله الأكثر جفافاً؟

---

* **ملاحظة المترجم:** هذا الرأي يُشكِّل نموذجاً لِما كانت عليه الآراء حتى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. ولكن مع تطور الأبحاث على مختلف الصعد، أخذ المنطق الرواقي دوراً كبيراً في المجال الفكري لا سيما

بعد التقدم الذي حصل في مجال علوم الرياضيات وخاصة الفيزياء؛ سيما أبحاث لوكازْيفِتش Lukasiewicz حول المنطق عموماً. هنا نَستميح القارئ لنورد فقرتين باللغة الفرنسية:

النص الأول: من مقدمة الأستاذ إميل بربيه Émile Bréhier لكتاب المنطق الرواقي لأنطوانيت ويريو – ريمون عام 1949:

«... C'est seulement il y a un peu plus de cinquante ans, que l'on a découvert la signification de la logique des Stoïciens et que l'on apprécie son originalité. Depuis, elle a été, comme le rappelle Madame Virieux, l'objet de plusieurs travaux. Cette découverte a coïncidé, d'une manière qui n'est pas accidentelle, avec la plus récente transformation de la logique: ce qu'on pourrait appeler le fait logique élémentaire ou irréductible pour la nouvelle logique, ce n'est plus l'emboîtement de concepts, classés selon la compréhension ou l'extension, c'est l'implication de propositions: la logique (aristotélicienne(des concepts cède le pas à la logique (stoïcienne(de l'implication. ..."

النص الثاني: من مقدمة الطبعة الجديدة لكتاب السيد أُجرو عام 2002، وهي للسيد غورينا Gourinat (بعد ما يُقارب 120 سنة):

«... Sans doute Ogereau manifeste - t - il quelques préjugés propres à son époque, surtout dans ses critiques de la logique stoïcienne que, comme Zeller, il estime inférieure à l'analytique d'Aristote. Mais c'est seulement avec Lukasiewicz et grâce au calcul propositionnel naissant que l'on prendra la mesure de la logique stoïcienne, et c'est le seul cas ou Ogereau fasse preuve de préjugés qui ont nui à la qualité de son analyse. Ailleurs, la culture de l'époque donne plutôt lieu des rapprochements aussi saisissants qu'inattendus, par exemple, dans le rapprochement de la théodicée stoïcienne avec Darwin et Malthus. ... »

الفصل السابع

الخير الأعظم

7.01 – عمل النشاط العقلي.

لقد رأينا كيف أن الإنسان الذي قادته الطبيعة إلى العقل يمكنه، بواسطة هذه الإمكانية السامية، التأثير على الاحساسات التي تطرأ فيه والتي تحفظها الذاكرة؛ وكيف يَتمكن من إعطاء الثبات والتسلسل والنظام لمعارفه بالمنهجية والمهارة. في كل هذا البحث الذي هو موضوع المنطق، يبدو أنه لم يظهر لنا رؤية في الكائن البشري سوى الفكر والاعتقاد أن نشاط العقل يتركز بكامله في المعرفة. دراستنا غير كاملة، النشاط المنطقي حقله أوسع وإمكانية المعرفة ليست إلاّ جزءاً في ثنائية طبيعة الإنسان.

7.02 – المعرفة والموافقة.

بالفعل، العقل لا يقتصر على جَمْع عناصر الحكم لكي يَمنَح أو يَرفُض موافقته، إنه يَضع أيضاً نِصب أعينه غايات يُحاول

تَحقيقها بنشاطه الخاص. لا تأخذ النفس فقط عِلماً بالأشياء التي تُحيط بها بواسطة التصوّر، ولكن تدريجياً أيضاً فإنها كلَّما علمت بها تَشعر كأنها مَشدودة نحو بعضها ومَدفوعَة بعيداً عن البعض الآخر؛ في الوقت ذاته التي تشعر النفس بها فهي تُحِبّ وتَبغُض. صحيح [وهذه ملاحظة يجب أن نقوم بها منذ الآن]، أن الحب يجب أن يكون مَقروناً دوماً ببعض المعرفة؛ أن نُحِب شيئاً، هو، نوعاً ما، إبداء رأي داخلي على أنه حَسَن وموافق لِهذا الحكم. غير أنه يبقى فارقاً بين هذا الفحص، الذي لا قَصْد له سوى أن يُميِّز الصحيح من الخطأ، والتطور الخاص للميل، حركة النفس هذه تسعى لامتلاك الشيء المرغوب وتَنْطَلِق في مُطاردته. المعرفة والموافقة هما الشرطان الأساسيان السابقان لكل عمل، الأكاديميون الجدد يُخطِئون عندما يُفكِّرون أنه من المُمكِن المُحافظة على النشاط بتدمير الموافقة، لكنهم مُحقون بالقول أن الموافقة لا تُعادل الفعل.

7.03 – النشاط المُحرِّك وإبيقور.

الميل، مصدر النشاط المحرِّك، لا يَنتظِر يَقظَة العقل كي يَظهر؛ أيضاً أليس هو إمكانية خاصة بالإنسان. كل كائن حي، منذ ولادته، يُحِب ويَسعى وراء بعض الأشياء، يزدري ويَبتعِد عن البعض الآخر. ما هي هذه الأشياء التي يَسعى لِيَحويها أو يَتهرَّب من مصادفتها؟ وهل هذه الأشياء مُتَغيِّرة بحسب الأنواع أم أنها هي نفسها لِكل جِنس من الكائنات الحية؟ حسب إبيقور لا يوجد

لكل كائن قادر أن يَشعر بتأثُّر، سِوى شيئ واحدٍ لِلبغْض، الألم، وشيئ واحد لِلحب، غِياب الألم الذي تَكمُن فيه اللذة العُظمى. أن لا يتأثّر لا باضطراب في نفسه ولا بألم في جسده، بكلمة واحدة أن لا يَتألَّم، هذا هو المطلب الوحيد ولكنه الساطِع، إنه الصُراخ العام للطبيعة.

7.04 – الأطفال وحب الفضول وإبيقور.

بإجابته هكذا على السؤال الذي وَجهْناه لأنفسنا، وضع إبيقور مبادئ عقيدة ضارة بنتائجها وارتكب خطأً فادحاً نتيجة عدم ملاحظة دقيقة. كَلاّ، فالألم مثلاً ليس أبداً بالنسبة للأطفال أول موضوع للنفور، إذ أنهم، قبل أن يَعرِفوا في ما سيكون شيء ما بالنسبة لهم مصدر مَسَّرة أو ألم، إنهم يقتربون منه بلَهفة أو يبتعدون عنه بِكُره؛ كلا، الألم ليس هو ما يَكرهونه أكثر من أي شيء آخر، عندما يُحاولون أن يَقفوا لِيمشوا إننا نَراهم يَنهَضون بعد كل سَقطَة، وبالرغم من الألم المُسَبَّب والدموع التي يُثيرُها، فإنهم يُعاوِدون مُحاولتِهم بعِناد لا يُقهر؛ إننا شهود على أنهم يتوقفون لِتَفحُّص الأشياء الجديدة، ويقومون غالباً بِجهود شاقة لأجل التعرُّف عليها، وحتى أن الألم لا يُثبِّط دوماً عزيمة حب فضولهم. في هذه المثابرة التي تَستوَقِفهم، في هذا الحماس الذي يَجتاحهم، إذا وُجِدَت اللذة، فبالكاد يُمكن مُلاحَظتِها، ذلك أن الأطفال، في مثل هذه الظروف، يَرغبون في التعلُّم ولا يُفكِّرون أبداً بالاستِمْتاع.

7.05 – الكائن وتكوينه.

لا يكفي أن نُبعِد بسخط واحتِقار جواب إبيقور، يَجِب على الرواقيين أن يَحُلّوا بدورهم نفس المسألة؛ بما أن الكائن الحي مُثار منذ ولادته بميول، فماذا يُحِبُّ أولاً وقبل كل شيء؟ يُجيب الرواقيون: إنه يُحِبّ نفسه وتكوينه الذاتي. لكي نفهم جَيِّداً هذه العِبارة الأخيرة، من الضروري أن نَتذكَّر أن الكائن الحي ليس بسيطاً، إنه صدَر عن عقلٍ مَنَويّ كان يحوي فيه تَنوعاً غَنياً من أجزاء وإمكانيات بحالة غير مُتمايزة؛ وأن جميع هذه الأجزاء وهذه القُدرات، بنموِّها المُتزامِن أخذت أشكالاً وتوترات مُتَنوِّعة؛ وشغلت بَعض المواقِع كما أنها دَعمت علاقات مُعيَّنة في ما بينها. إن تكوين كائن ما ليس شيئاً آخر سِوى هذه العلاقات نفسها، طِبقاً لها تتحد جميع الأجزاء المُتمايّزة التي يَتَشكَّل منها الكائن الحي. التكوين لِكل جزءٍ من الكائن، هو نفسه من أجل جميع الأجزاء الأخرى، إنه الدور الذي يَلعبه والوظيفة التي يَقوم بها من بين النشاطات المتعددة التي مَجموع توافُقِها يُنتِج الحياة ويَحفَظها. ولكن، في كل كائن، هذه العلاقات المُختلِفة لكل جزء مع المجموع تُختَصَر وتَتَركَّز في العلاقة التي يُساند فيها الجزء المُهيمن مع جميع الأجزاء الأخرى، بحيث أن التكوين المُتغيِّر ليس فقط حسب الأنواع ولكن أيضاً حسب أعمار الشخص، مع ذلك يمكن أن يُعرَّف، بصورة عامة، بأنه أسلوب من الجزء

المُهيمن بالنسبة إلى جميع الأجزاء التابعة، أما، بالنسبة لِلإنسان بصورة خاصَّة، فهو أسلوب نسبي للمصدر الحاكم تجاه الجسم.

7.06 – مصلحة الطبيعة العليا.

هذا التكوين تَمكَّن من أن يَتشَكَّل في رحم الأم فقط بِفَضل القوة التمَدُّدِية لِلبذرة، بواسطة نُمُوّ أصَمّ كما هي الحال في النبتة، ولكن منذ أن أصبح الكائن موهوباً بحركة وحياة، منذ أن تَمَكَّن من التَحرُّك في وسط مُتنوِّع ومَحفوف بعَثَرات مثل العالم الخارجي، هذا التكوين نفسه الذي تكمن في المحافظة عليه مصلحة الطبيعة العليا، من الواضِح أنه سيتهدّم عما قريب إذا كانت حركات الحيوان هذه ستَحدُث دون اختيار ولا نظام، إذا لم يوجد في الكائن الحي لا ميل لِتعيين اندِفاعِها، ولا إحساس لِتَنظيم اتجاهها. هذا الحب لِذاته ولِتكوينه الذي يَشعر به الكائن الحي منذ ولادته، هو مِثل نَصيحَة مُقدمة من الطبيعة، التي طوَّرت الجنين، إلى النَفْس التي خَلَفَتها، أو إذا كنا نُفضِّل هذا الميل لِلمحافظة على الذات، هو الشكل الجديد والسامي الذي يظهر تحته توتر صِفة والتي، بعد أن كانت طبيعة بسيطة، أصبحت في ما بعد نفساً، بفضل نوعٍ من التَركيز والحَماس.

7.07 – وجوب الوعي الذاتي.

ولكن، لكي يُحِبّ الحيوان نفسه مِن الواضِح أن يكون واعياً لذاته؛ من الضروري أن يكون له بعض المعرفة عن تكوينه لكي يَسعى للمحافظة عليه. هل نَقول إذاً أن أدنى حيوان يَعرِف بوضوح ما

هو؟ عندما نرى أناساً بفِكر مُرهف ومُثَقَّف مُحْرَجين للإجابة على سؤالنا عن تَعريف كيانهم الذاتي. يجب أن نُميِّز العلم الذي يُعرِّف، والذي يَرتَقي إلى المبادئ ويُحَدِّد الأسباب، من الشعور الذي يُلاحِظ أن الأشياء توجد، ويَعلَم أنها مَوجودة وكيف هي مَوجودة. الطبيب وَحدَه يمكنه أن يُعَرِّف الجوع ومع ذلك، ما مِن كائنٍ حيّ لا يَعرِف ماذا يَعني أن يكون جائعاً. هكذا الحيوان لا يعرف أبداً ما هو الكائن الحيّ، ولكنه يَشعر أنه هو نفسه حيّ؛ كذلك الطفل لا يُمكِنه الإفصاح عن تكوين ما، ومع ذلك فإنه يعرف تكوينه. هذا هو الشعور المُبهَم والمباشر الذي يملكه الحيوان عن تكوينه، هذه هي المعرفة المُبهَمة والوجيزة، لكنها مع ذلك كافية لتُضيء الحب الذي عنده لذاته ولتَقود الحركات التي يوحي له بها هذا الحب. دون أن يعرف أين يَكْمُن هذا الجزء المُهَيمِن الذي ينطلق منه كل التحريض الذي يَهُزُّه، والذي إليه تَنتَهي جميع الاحساسات التي يُدرِكها. الكائن الحي يَشعر أن فيه يوجد مَصدر حاكم، وكذلك أيضاً يَشعر بجميع أجزاء كيانه الأخرى، إنه يعرف دوماً بغموض الصِلات التي تجمعها إلى هذا المصدر المهيمن وبالتالي الحركات التي يجب أن تتولَّد لصيانتها واستمراريتها، دون المقدرة لا على التحليل ولا على التعبير عن معرفته.

7.08 – كيف تولد المعرفة الأولية؟

إن مَعرِفة الحيوان منذ ولادته، وبالفطرة، كيفيَّة استعمال أعضائه وشعوره بمَيلٍ قويّ نوعاً ما لِحَث كل واحدٍ منها لإنجاز وظيفته الخاصّة، من المُستحيل أن نَشك بها، عندما نرى، مثلاً، الحماس والمهارة اللذين يُنفِّذ بهما جميع الحركات الضرورية لكي يَمتَصّ غذاءه الأول؛ إنه لا يَتردَّد أبداً في اختيار الأجهزة؛ ويُعطي مباشرة إلى شفَتيه وإلى لسانِه الشكل الأكثر ملاءَمة. لكي يُحَرِّك أعضاءه بمَهارَة تُعادِل مَهارَة الفنان في التعاطي مع أدوات فنِّه، ألا يجب أن يَمتلُك الحيوان دون دِراسَة، مَعرفةً تَعود إلى الطبيعة تُعادل المعرفة التي أمكن إعطائها لِفنّان فقط بعد مِراس طويل؟

7.09 – وظيفة الوعي البِدائيّ.

هذا الوعي الذي لِلحيوان عن تَكوينه الذاتي والميل البدائيّ يَجعله يَعتَبِر المحافظة على هذا التكوين كمصلحته الخاصة، لا يُفسِّر تَكْييف حركة الأعضاء لقضاء الحاجات فقط، بل أيضا يجعل هذا النوع من الاختيار الذي يقوم به الحيوان مُمكنا بين الأشياء الخارجيّة التي يدخل في عِلاقة معها. في نفس الوقت الذي يفترض فيه الميل وعي التكوين، يَستلِم الحيوان أيضا مع الحياة إمكانية الشعور، الإحاسس الذي يَكشُف له وجود كائنات أخرى غيره. هكذا يَعرف الكائن الحي، تَكوينه من جهة، ومن جهة أخرى يُمكنه التمييز ويُميِّز فِعلاً دون تأمل هذا الشيء الخارجي أو ذاك، ولكن كما بِحَدْس سَريع، إذا كان هذا الشيء هو صالح أو

غير صالح لِلمُحافظة على تَكوينه، إذا كان يَنسجِم مع تَكوينه أو يُعاكسه، وبإضافة الميل مُباشرَة إلى هذا النوع من القرار، فإن الحيوان يُلاحِق ما يُناسِبه دون أن يَنخَدِع ويَهرُب مما يَضُرّه.

7.10 – الميل البِدائيّ وأرسطو.

يرى أرسطو في الفعل المُعقَّد الذي يُصمِّم به الحيوان على الشُر، قِياساً بالتمام tout un syllogisme [قِياس (في المنطِق): قَولٌ مُؤَلَّف من مُقدَّمات إذا تَحَقَّقت لَزِمَ عنها لِذاتها نَتيجَة من النتائِج؛ كَقولك: إذا كانت الشَّمسُ طالِعَةٌ فالنَّهارُ مَوجود، لكنَّ الشَّمسَ طالِعةٌ، فالنتيجة هي أنَّ النَّهارَ مَوجودٌ]. الرواقيون، في نظريتهم في الفعل الغريزي، حسب ما سبق قوله، يَظهر أنهم تَذَكَّروا أرسطو؛ يَحدُث شبه تحليل مَنطِقيّ في نَفْس الحيوان الذي يَذهب لِيَشرب: " هذا هو ماء، يقول الإحساس؛ أنا عَطشان والماء يُناسبني، يقول وعي التكوين؛ الميل يَستَنتِج والحيوان يَشرب". هكذا، بحسب الميل البِدائي لِلطبيعة الذي يَمنَع الكائن الحي من عدم المبالاة بِذاته، والذي يَشدُّه لِنفسه كما إلى غايَتِه الخاصة؛ وبِفضل وعي تكوينه الذي يقود هذا الميل في استعمال الأعضاء، وبمساعدة الإحساس في اختيار الأشياء الخارجية، فإن الأفعال التي تملأ حياة الحيوان بكاملها وحياة طفولة الإنسان تُفَسَّر تماماً دون أن تُقيم أي وَزن لإغراء اللذة.

7.11 – تعريف اللذة.

لكن إذا لم تكن اللذة أبداً موضوعاً لميل غريزي، فما هي إذاً؟ كيف يجب أن نَتَصوّرها وأن نُعَرِّفها؟ في جوابهم على هذا السؤال، يَستوحي الرواقيون أيضاً من تعليم أرسطو. يقولون، اللذة هي نتيجة ثانوية تَحصل عليها الطبيعة دون أن تكون قد طَلَبَتها. عندما، يَتَطوَّر الميل، يستولي الحيوان على شيء يتوافق مع تكوينه وينسجم معه، إنه يشعر بِتَلَذُّذ يُشابِه النبتة التي تبدأ براعمها بالانفتاح، هذه هي اللذة.

7.12 – اللذَّة بين الرواقية وأرسطو وإبيقور.

أرسطو أيضاً دعا اللذة أنها شيء ثانوي، زِيادَة تُضاف إلى ممارسة نشاط ما؛ وقارنها بِحبَّة الشباب، بنَضارة الفاكهة التي تَصل إلى نضجها؛ لكنها بالنسبة له هي شيء ثانوي غير منفصل عن الفعل، وإذا كان الفعل هو غاية فإن اللذة أيضاً ستكون غاية، ثانوية بلا شك. فضلاً عن ذلك، وأبعد من أن تُشير إلى نهاية النشاط، فهي تَدُلّ على اللحظة التي يَصل النشاط إلى تمامه الكامل؛ أبعد من أن تُضعِف الفعل، إنها تُثيره وتُتَمِّمُه. ليست اللذة إلاّ الشعور بالنشاط الحر؛ إنها تَتأتى عنه، وتَنمو مع تناميه، تُحَفِّزه وتُسانِده بمرافقتها له. بالنسبة للرواقيين، تَظهر اللذة في اللحظة التي يَصل فيها جهد الميل إلى نهايته، يَقف ويَسقُط؛ إنها هذا الانهيار الشهوانيّ الذي يخلف السَعي المُوَفَّق؛ إنها تُسَجِّل بداية الحيازة الخامِدَة ونهاية النشاط الفعّال والشديد. إنها أبعد من

أن تُنشِّط الميل، بل على العكس، تُخْمِد كل رِغبة، وإذا كانت، كما يُفكِّر إبيقور، الهَمّ المُسَيطِر على الكائنات، فهي تُدْخِل الفُتور والسُبات أينما كان.

7.13 – النشاط بين الرواقيين وأرسطو.

لَقد سلَّم أرسطو بوجود شكل غير مادي، وتمكن من تَصوّر نَشاط لا يُلازِمه أي تَعب؛ أما الِرواقيون، فهم لا يَتصوَّرون الصِفة إلاّ مُختَلِطَة مع المادة، الجهد والصراع ليسا بِمُنفصِلَين عن الفعل؛ كذلك في اللذة، حيث يَندثر كل إحساس بإحباط وكل أثر لِعمل، وكما وَجَب على أرسطو التعرُّف على الإشارة لِقدرة حُرَّة ومُحرَّرَة من المادة؛ بالعكس، وَجَب على الرواقيين رؤية الإشارة الأكيدة للنشاط الذي يَتراخى ويَفتُر.

7.14 – الإحساس والميل بعد ظهور العقل.

نحن نعلم بأيّ حال يَكون الكائن البشري أثناء الطفولة، الطبيعة العامة تُديره وتُحافِظ عليه، بواسطة الميل والشعور، دون مساعدة اللذة، التي لم تَفصِله أبداً بَعد عن بقيَّة الحيوانات؛ لِنفحص الآن ماذا سيصبح عندما تُتجزِئه وتُكمِله نفس الطبيعة، من خلال هدية أخيرة أكثر كمالاً، عِندما تُعطيه العقل الذي، بواسطته، هو حقيقة إنسان. وكما أن ظهور الميل لا يوقِف القدرة التمدّديَّة للبذرة فإن ظَواهِر كثيرة تَتُمّ في الحيوان وفي الإنسان نفسه نَجِدها أيضاً في النبات، كذلك يُضاف العقل إلى الإحساس والميل دون أن يُغيِّبهما،

بحَيث يمكنه أن يُسيطِر عليهما ويُوجِّههما، ولكن ليس لإفنائهما أو لإبدالهما.

7.15 – الميل والإدراك الحسيّ والعقل.

أن الصِفة الأولى التي يَمتاز بها العقل على الإدراك الحسي، سعياً وراء المعرفة، هي أنه بَدَل أن يكون مُكْرَهاً على أن يُمسِك بالتصوّرات واحدةً واحدة كلّما ظهرت، والتي تَفرّ وتَتَغيَّر باستمرار، يمكنه (العقل) إذا صَحَّ القول، أن يوقِف قابليتها للحركة الفارَّة، بأن يأخذ في الاعتبار أكثر من واحِدة في آنٍ واحِد ويُقارن في ما بينها. كذلك، من أجل الفعل، العقل يختلِف عن الميل في أنه بدلاً من أن يكون مُقتَصِراً على اللحظة الحاليّة ومُركِّزاً السعي على مُطارَدة شيئ حاضر، يُمكنه أن يَشمُل فترة كبيرة من الزمن، وأن يَعتبِر الحياة كاملة ويُوجِّه نشاطه نحو هدفٍ بعيد. إن العقل كإمكانية ثقافية ومبدأً فعّالاً، هو حسّ أسمى تُشكِّل التصورات الحسية الأولى مواضيعه؛ إنه ميل طبيعي ثان يجد تطبيقه ومادته في الميول الفطريّة لِلطبيعة. فالعقل في ما يتعلَّق بالميول الأولى هو، نوعاً ما، مثل فنان أمام المادة التي سَيصنَع منها تمثاله؛ ولكن هذه المادة هي من ذاتها مُهيأة إلى حدّ أن العقل بِتأملها يُدرِك من ذاته ويَتبيَّن النهاية الحقيقية لِنزعتها الأساسية؛ إنها مثل الرخام الذي، بمجرد رؤيته، يكشف لِلفنان نبوغه الذاتي ويوحي إليه فكرة عمله.

7.16 – الخير الأعظم.

بالفعل، إن العقل الذي، كما سبق قوله، هو بالأساس قدرة تفكير، ونظره الواسع لا يقتصر على الفعل الحاضر، بل يمكنه أن يقارن الميول الأولية في ما بينها والتي يشعر الحيوان بدَفعِها؛ إنه يَفحص ويُميِّز الوظائف المتنوعة التي تُنجِزها أعضاء الجسم وأقسام النفس. غير أن هذا الفحص وهذه المقارنة تقودانه حتماً إلى ملاحظة أن جميع هذه الأقسام وكل هذه الميول تَتوافق وتَتسَجِم مع بعضها، وأن قوة ومَجال كل منها مَوزون بِحيث تَتوحَّد في مجموع متوافق تُنمّي في تَسلسلٍ ثابت الأفعال المُعيَّنة من قِبلها. ولكن في هذه السلسلة المنتظَمة، في هذا التناسب المنسَجِم الذي اكتشفه هكذا للحال، تَعرَّف العقل على هدفه الحقيقي، الغاية الأساسية لميله الذاتي. بنتيجة ذلك، فإنه [العقل] يَتَمسَّك بهذا الشيء الجديد بأن يوصي به كصديق. الميول الأولية قد اتَّخذَت منافساً لها ذلك الذي، دون أن يُدمِّرُها، يُنَحّيها إلى الظل ويُخضِعها له كُلِّياً. كما أن بَريق المصابيح يَخفُت ويَتوارى أمام نور الشمس، كذلك عندما تبدو لِلعقل النسبة والانسجام، فإنه يَفصلها عن كل الباقي ويُثبِّت اختياره. بنتيجة ذلك يَعرف العقل ما هو الخير الأعظم بالنسبة له. إذا سألناه ما هي الغاية من النشاط، فإنه سيُجيب: الوِفاق والانسِجام في الأفعال التي تُكَوِّن الحياة. ومما تتألف السعادة، فإنه سيُجيب أيضاً: في الوجودِ الذي يجري في تتابع مستمر ومنتظم مثل انسِيابِ نهرٍ هادئ.

7.17 – ما هو الجمال؟

هذا التناسب وهذا التتابُع، على اعتبار أنهما يوحيان إلى النفس روعة سامية، لهما اسم خاصّ يُناسِبهما، إنه الجمال. كما أن جمال الجسم يَكمُن في سِحر انسِجام أعضائه المتناسقة والمرونة المُتَّزِنة لِلحركات والأوضاع التي لها بالنسبة لِلأنظار؛ كذلك أيضاً فإن جمال النفس، عندما نَعرفه، يكمُن في الإعجاب الذي تُحدِثه تَبَعِيَّة جميع أجزائه إلى المصدر الحاكم والتعاون المُنتَظِم لكل واحدٍ منها مع وظائف جميع الآخرين: هكذا يُعْرَف الجمال من خلال الثناء الذي يَستحِقُّه دوماً التوافق والتتابع في أعمال الحياة.

7.18 – في ما يكمن الجمال؟

ولكن هذا الثبات في السلوك الذي يجعل إنساناً ما يَبقى نفسه في وسط أكثر الحالات تَنوُّعاً، وأن حياته بكاملها تُشكِّل كلاً فريداً، ليس إلاّ النتيجة والإشارة الخارجية لِتوتُّر العقل. " يقول الرواقيون الخير [وهذا يصح أيضاً أكثر في ما يَتعلَّق بالجمال] يَتعارَض مع عَدَم الاستمرارية. " غير أن الأجسام الموحدة، ونحن نعرف ذلك، ليست كذلك إلاّ بتوتر فِكر، بواسطة قوة عادة فريدة تَحتَويها وتشدّ جميع الأجزاء إليها. كذلك، إذا بقي السلوك دوماً مَنطقياً مع نفسه، إذا كانت الحياة كلها تُشكِّل حقيقة وُحدَة مُتعاونِة وجميلة، ذلك أن قدرة العقل الشديدة الذي منه تَنتُج الأفعال قد رُفِعَت إلى درجة لا يمكن أبداً تَخطّيها، واكتسبت صَلابة بحيث لا يُمكنها أبداً أن تَضعُف. إذا كان الميل الأساسي

لِلعقل يتَّجه نحو الجمال، يجب عليه التَعلُّق بالمصدر عينه بدلاً من التمَسُّك بما يَنتج عنه؛ إذا تمَّ اختِيار التوافق والتسلسل فلأنهما الجمال، إن التَوتُّر الصلب لِلعقل الذي يُنتج حتماً هذا التوافق وهذا الانسجام يَستحق أكثر أيضاً، إذا كان ممكناً، أن نَنشُدُه لأنه هو مبدأ الجمال عينه. ينتج من ذلك أن الجمال، بحصر المعنى، أسمى غاية للميل، لا يَكمُن إلى حدٍّ كبير في الانتظام الخارجي لِلأفعال بقدر ما هو في الترتيب الداخلي الذي يبحث عن هذا الانتظام ويرمي لإنتاجه. كما أن النَبّال الماهِر ليس الذي سَهمه يُصيب الهدف، لكن هو الذي لكي يُوَتِّر قَوسَه ويُطلِق السهم يأخذ أفضل وَضع ويَفعل أفضل ما يجب لِبلوغ الهدف، كذلك الجمال ليس في النتيجة الحسنة، في ما هو حاصل، لكن في الفعل وفي الاختيار المُحدَّد لهذا الفعل. إننا لا نستحق المديح لِثوب لائق عندنا، لكن لِحُسنِ اختيارنا لهذا الثوب بتفضيله على كل ما عداه. يقول أيضاً الرواقيون، الإنسان ليس كنحات يُنتج عملاً مُميَّزاً من تِلقاء نفسه، إنه على الأغلب كَراقص يَستَهوي بمرونة حركاته، وبرِشاقة أوضاعه. الجمال هو في العقل نفسه، إنه في التوتر السامي الذي يُؤمِّن الاستمرارية ويَحفظها من الانحلال، إنه في الاستقامة الصلبة التي لا تَسمَح لا بزيادة ولا بتراخي، بكلمة واحدة إن مبدأ الجمال، الجمال بالتمام هو العقل القويم.

7.19 – ما هي الفضيلة؟

عندما يكون العقل، مُثاراً بحب الجمال، قد اكتسب هذه الشدَّة الصلبة، فإنه يَنقل نفس الخاصية إلى كل ما يَخضع له، وقبل كل شيء إلى النفس إثباتاً على أنه المبدأ الحاكم، فتُصبح قوية، ذلك أنها تَكتَسِب توتراً مماثلاً لِلذي يُحقِّق حَيويَّة الجسم بانتِشاره في العضلات ويَظهر أيضاً بمظهر قويّ في التمييز والفعل؛ يُصبح سليماً، ذلك أن تحالف ميوله المُوفَّق يُحاكي هذا المزاج المناسب للساخن وللبارد، للناشف وللرطب، الذي هو صحة الجسم؛ أخيراً وبالأخص إنه جميل، كون مصدر التوافق والثبات عَينه يُسيطِر عليه. ولكن جسماً يملك في الوقت ذاته الصحة والقوة والجمال عندهِ كل الكمال الذي يستحقه؛ كذلك، عندما تكون النفس سليمة وقوية وجميلة لا ينقصها شيء بعد، إنها تستوفي جميع شروط كيانها، بكلمة واحدةٍ إنها كاملة كالعمل المُنجَز تماماً. بيد أن كمال شيء ما يُدعى فَضيلَة هذا الشيء، بما أن النفس هي القسم الرئيسي في الإنسان، فإن كمال النفس سيكون فضيلة الإنسان، الفضيلة بكلّ ما في الكلمة من معنى.

7.20 – في ما تَكمُن الفضيلة؟

الآن، بما أن النفس هي مصدر الحياة عينه، فكما تكون النفس، هكذا أيضاً تكون الحياة؛ نفس فاضِلَة تُنتِج حياة كاملة، هذا يعني حياة تتوافق جميع أفعالها، وبالتالي، تكون سعيدة، ذلك أن التوافق والتتابع المُنتظَم في السلوك هو السعادة عينها، كما أن التعارُض

وعدم التماسك هو الشقاء. إذا قلنا أن الغاية االأعلى لِلإنسان هي أن يحيا حسب الفضيلة، نحن لا نفعل سِوى، إبدال بِصيغة جديدة مُعادِلة تماماً، تعريفنا السابق: أن نحيا وأن نبقى بتوافق مع أنفسِنا. ولكن بما أن توافق الأعمال والفضيلة ليسا إلاّ نتيجة الميل الصلب للمصدر الحاكم، يمكننا أن نُعبِّر بعبارات أخرى دون أن نُغيِّر في كُنهِ الأشياء ونقول أن الغاية العليا تكمن في اتِباع العقل القويم، وبما أن العقل المتوتر هو شرارة من النار الإلهية، مَوهِبة، لِذا سنُعبِّر دوماً عن نفس الفكرة بالقول: أن نحيا جيداً، أن نعمل جيداً، إنه الخضوع في كل شيء إلى الإله الداخلي.

7.21 – الجمال والفضيلة والطبيعة.

ألا يَهجُر الإنسان الطبيعة بالكامِل بتَمسُّكه هكذا بالجمال وبالفضيلة فقط؟ صحيح أنه لم يَعد يَنظر إلى الميول الأولى التي قادته في طفولته إلاّ كأشياءِ قليلة الأهميَّة choses indifférentes؛ ولكنه، الآن وقد أصبح إنساناً، أي أنه حيواناً عاقلاً، فإن طبيعته الحقيقية ليست في ما له بالاشتراك مع الكائنات الأدنى، ولكن في ما يملك شخصيّا، في العقل. يمكن للحيوانات وللأطفال أن يكونوا له بمثابة دَليل عندما يود تقدير القيمة النسبية للأشياء قليلة الأهميّة، أن يَفصِلُ بين ما هو مُطابِق للميول الطبيعية الأولى وما هو مضاد لها؛ ولكن عندما يُريد الإنسان معرفة غايته العليا، ففي داخله وفيما هو أعلى منه يجب أن يُفتِّش عن الطبيعة. إنه يَجِد طريقه الحقيقي في تغذية نفسه من مَشهَد الأشياء السماوية وليس بانحنائه

نحو الأرض. العقل البشري بالنظرة الشاملة التي هي سِمَته المُميّزة، يمكنه أن يشمل مجموعة النجوم كلِّها وسلسلة حركاتها، أن يتأمل السير المستمر للحياة الكونيّة، يصادف التناسب والتسلسل والنظام أينما كان، هذا يعني تحقيق الجمال، يكتشف العقل أن بينه وبين المصدر الحاكم للعالم تَماثلاً وثيقاً؛ ويُلاحظ أنه من نفس عُنصُرِه. الجمال الذي تُريده الطبيعة الكونيّة وتُحَقِّقه، بالفعل، هو بالنسبة للعقل البشري، أيّ بالنسبة لطبيعة الإنسان الخاصة، موضوع لِميل مُهَيمِن ولثناء دائم. فإنه بعرض نفسه كغاية أسمى يُدخِل النظام والثبات في أفعاله، ويُلزِم نفسه بالسعي وراء الجمال كهدف أخير. الإنسان، إذاً، لا يفعل سوى اقتفاء الطبيعة الكونيّة وطبيعته الخاصة في نفس الوقت. التوافق المطلق في أفعال الحياة الذي يتكلم عنه زينون، والتوافق مع الطبيعة المشتركة الذي يُشير إليه إقليانط، والتوافق مع الطبيعة المشتركة والطبيعة الفردية الذي يَنصَح به إخريزيبه، هو إذاً الشيء الواحد بذاتَه. بتغيير صيغة زينون، على ما يظهر، لم يكن لدى تلاميذه أبداً النية في تعديل فكرته؛ بتعريف الغاية العليا التوافق مع الطبيعة، لم يريدوا القول أنه لا يكفي التوافق البسيط للأفعال في ما بينها، وأن الجمال ليس بحدّ ذاته غاية مُستقلة، لكنهم أرادوا أن يُشيروا دون شك إلى المصدر الذي يَشتَق منه الثبات والنظام، النصح بالمعرفة، التي تكشف للإنسان التطبيق الشامل للتناسب وللمنهجيَّة، يُثَبِّته في حبه الغريزي للجمال.

7.22 – أرسطو وإبيقور والسعادة.

إذا كان الإنسان لا يقدر على التفكير في ميوله، فإن عِلم الطبيعة سيكون بالنسبة له عديم الفائدة، إذا لم يكن الإنسان مُجبراً على أن يَتَساءل ما هي الغاية السامية يجب عليه أن يُجَنِّد جميع إمكانياته الفعّالة، في سبيل السعي ورائها. بالفعل، ما فائدة مَعرفة لا تُغيِّر شيئاً في السلوك، ولا تُترجَم بأفعال؟ أن نحيا، هو أن نفعل؛ أن نَحيا جيِّداً، هو أن نَقوم بجهودٍ مُستمرَّة كي نُعطي لِلنشاط الحيويّ الشدّة الأكثر قوة. إن حياة من فراغ ثقافي خالص لا يُمكن أن تكون [نتعرَّف عليها في ما إذا فكرنا ملياً فيها] سوى وجوداً مُستهلَكاً في سُباتٍ شَهوانيّ. هكذا، بالنسبة لِلرواقيين، أما أرسطو، عندما وضع السعادة الفائقة في الحياة التأمُليّة، وإبيقور، عندما يَنصَح بأن نَستَغرق في الشعور باللذة، إنهم يُعطون، إذا ذهبنا إلى كُنهِ الأشياء، نفس النُصْح. عندما نَعرِف المبادئ العامة للعقيدة الرواقية، نَجِد أن خلطاً كهذا بين أرسطو وإبيقور ليس فيه ما يُدهِش؛ سَنكون بالأحرى مُفاجَئين في ما لو لم يكن قد ارتُكِب. لكي نَفهَم التأمل، الذي يُشكِّل النَشاط الأعلى والأشدّ كما يَفهمه أرسطو، يجب أن نكون قد ارتفعنا إلى مفهوم شَكلٍ مُجرَّد، مُحَرَّر من مادة، يَفعل دون أن يُصادِف حاجزاً ودون أن يَشعُر بتَعب؛ غير أننا كَرَّرنا بما فيه الكفاية أن صِفة غير مادية، ونَشاطاً دون جُهد، لا يمكن أن يكونا بالنسبة لِلرواقيين حقيقة واقعية.

7.23 – علاقة الفيزياء بالأخلاق.

يستحق علم الفيزياء، إذاً، أن يُدرَس فقط لِلتأثير الذي يُمارسه على النشاط العَمَليّ، ولِلخدمة التي يُقدِّمها للأخلاق؛ لكن الأخلاق، بالمُقابل، لا يمكن أن تكون عِلماً دقيقاً، فنّاً مِنهَجياً، إلاّ إذا استندَت إلى مَعرِفة الطبيعة. بالفعل، إذا كنا لا نعلم من أية مبادئ يَتكَوَّن العالم، وإذا كُنّا نجهل كيف يَحيا وكيف يُدار، أيّ مَعنى وأية سُلطة يمكن أن تَكون للصيَغ التي تُعبِّر عن أسمى غاية لِلنشاط الإنساني: أن نَحيا وِفقاً للطبيعة، أن نُحاكي الله؟ نحن الذين نُشكِّل جزءاً من المجموع العام، هل يُمكننا أن نَملك من أنفسنا مَعرفة حَقيقية وأن نُميِّز شُروط التوافق بين الطبيعة المشتركة وطبيعتنا الفردية، إذا كان العالم بِمُجملِه مَجهولاً بالنسبة لنا؟ بناءً عليه إذا كانت الأخلاق، إن صَحّ القول، تُشكِّل غاية لِلفيزياء، فإن هذه بِدَورِها تُشكِّل أساساً لا غِنى عنه لِلأخلاق؛ إن الفيزياء نَواة الثمرة أما الأخلاق فهي اللبّ. أكثر من ذلك، عندما تُظهِر لنا دراسة الطبيعة التناسب والانسجام، أينما كان، في تكوين العالم، والتسلسل والترابط في الحياة، عندما تكشف لنا الطبيعة عن التَوتُّر الدائم لِلمبدأ الحاكم للعالم وعن العقل القويم الذي بحَسبه تُدار جميع الأشياء كما وِفْق قانونٍ عام، ألا تَعْرِض (الطبيعة) لأعيننا، في صورة مُكبرة، هذا الجمال، هذا الكمال، هذا الحُسن الذي تُتابِع الأخلاق تَحقيقه في نِطاق النشاط الإنساني؟

7.24 – من الفيزياء إلى السعادة.

هكذا، الفيزياء، بعِظَمِ موضوعها، هي أعلى من الأخلاق كما هو حال الكل بالنسبة إلى أحد أجزائه وكما هي الأشياء السماوية بالنسبة للأشياء الأرضية؛ إنها النموذج الذي تَسعى الأخلاق لنَسخِه، إنها المبدأ العام الذي تُشكِّل الأخلاق تطبيقاً خاصاً له. أيضاً يمكننا، دون أن نُغيِّر من كُنْهِ العقيدة، أن نُعبِّر بِشَكل آخر عن الغاية العليا، ونقول إنها تقوم على أن يُدير الإنسان حياته حَسَب المعرفة المُكتسبة لما يَحدُث طبيعياً. بالفعل، إن الإنسان الذي يُطبِّق، في إدارة حياته، القانون الذي يُشْرِف على إدارة العالم، ويَستَجيب في كل شيء إلى مُستَلزمات القانون المشترك، سَيكون عِنده ثباتاً لا يتزعزع في قراراته، ويُضْفي على مُيوله التوتر الصلْب الذي لا يلْويه شيئ، فهو يَتبع العقل القويم، وبالتالي، يَمتلِك الكمال والفضيلة. كل سلسلة أفعاله تُحاكي السير المنتظم والمنهجي لِلنار الإلهية، فيصبح عنده الثبات الذي لا يُعَكِّره شيئاً ألا وهو الجمال، والسَير الهادئ الذي لا يُقلِقه شيء ألا وهو السعادة.

7.25 – الهدف والغاية.

السعادة هي النهاية الأخيرة التي تؤدي إليها جميع الصِيَغ التي يُعَبِّر بها الرواقيون عن الموضوع الرئيسي والمسيطر على ميول الكائن العاقِل. إذا أردنا التَمحيص، يمكننا أن نُمَيِّز الهدف le but من الغاية la fin. الهدف، هو الشيء الذي نَضَعه نُصْبَ أعيننا،

السعادة، هي جسم يُعبَّر عنها بِـــاسم؛ الغاية، هي حُصول السعادة، أن يكون الإنسان سعيداً، مأرَب غير مادي يُعبَّر عنه بِ – فعل. ولكن، لكي لا نَتوقَّف أبداً عند التَمييز في هذه اللَطائف الدقيقة التي تَروق لِلجَدَليّ، لِنُسرِع ولنُلاحظ أن السعادة لا تُضاف إلى الكَمال كزِيادَة، كَأجْر تَدْفَعه إلى الفضيلة قُدرَة غريبة ما، السعادة هي الكمال، إنها الفضيلة عينها. منذ أن يَملك الإنسان هذا التنظيم المتين الذي هو الفضيلة، هذا التوافق بين الميول والأفعال الذي هو الجمال، فإنه لا يوجد شيء يَرغب فيه أو يخافه؛ فضيلته تكفيه كلياً لتجعله سعيداً بالتمام. إن اللذة، التي يمكن أن تُرافق الفضيلة صدفة، لا تُزيد السعادة كما أن الألم لا يُفسِدها. لا يوجد، كما أراد هِريلّوس القرطاجي، غاية رئيسية هي العلم وغاية ثانوية تكمن في الازدهار. إن التفكير، بِشَطر النشاط الإنساني هكذا، إلى اتجاهَين مُتمايزَين دوماً وباستمرار وغير قابلين للتوافق في ما بينهما، ينم عن خفة عقل لا تغتفر.

7.26 – الخير والشر والفضيلة.

بما أن الفضيلة بمفردها تُؤدّي للإنسان جميع درجات الكمال وتَفي بِجميع شروط السعادة، لِذا لا شيء يمكن أن يُقدِّم له خِدمة حقيقية إلاّ ما يمكن أن يَقوده ويَجْذُبه إلى الفضيلة، وأنّ لا شيء يمكن أن يُسيء إليه حقيقةً سِوى ما يمكن أن يَدفعه نحو نَقيض الفضيلة، أيّ إلى الرذيلة. إن القادِر على المُساعَدة، المُجدي، المُفيد، مَصدر الفائدة نَفسه أو وَسيلة الحصول عليها، هو ما نَدعوه خيراً؛ أما ما

هو من طبيعته أن يُسيء فيدعى شراً. ينتج من ذلك أنه لا يوجد من خير سِوى الفضيلة أو ما يتصل بالفضيلة، ولا من ضَرَر سِوى الرذيلة أو ما يُسْهِم فيها. الخير مع أنه لا يوجد إلاّ بالفضيلة، فهو إذاً جنس أوسع من الفضيلة. كل فضيلة هي خير، ولكن ليس فضيلة كل ما هو خير. الفضيلة هي الخير الذي يُسهِم، في نفس الوقت، في السعادة ويكفي لجعلها كاملة؛ هناك خيرات، مثل أهلية رَضِية، صديق، لا عمل لها سِوى المساهمة في السعادة، دون القدرة على إكمالها. الفضيلة هي خير داخل النفس، ويوجد أيضاً خيرات خارجية؛ وحتى أنه يوجد خيرات ليست لا داخلية ولا خارجية. أخيراً، الفضيلة، هي نوع من خيرات النفس. الفضيلة هي عادة لا يمكنها أن تَتَقَوّى ولا أن تَضْعُف، لا أن تَتوتَّر ولا أن تَتراخى، إن لها مَتانة العقل القويم الذي لا يلين، إنها ترتيب ثابت؛ غير أنه يوجد خيرات للنفس، كالمؤهلات الرضية، التي هي عادات دون أن تكون ترتيبات ثابتة؛ حتى أنه يوجد كفاءات رضية ليست لا عادات ولا ترتيبات ثابتة، هذا هو حال الأفعال المطابقة للفضيلة.

7.27 – محاكات الرذائل.

بين الشرور والرذائل، يجب أن يُؤسَّس تَمييز مُشابه ومُطابِق تماماً، ومن بين آفات النفس يجب أن نُميِّز الرذائل بحصر المعنى من الميول التي تقود إليها ومن الأفعال التي تَتَفرَّع مِنها.

7.28 – أشياء ليست خيراً ولا شراً.

الخيرات بمفردها، أو مجتمعة، الخيرات أياً كانت، خيرات نفسيَّة أو خيرات خارجية، خيرات قادرة أن تَمنَح السعادة، أو غير قادرة إلاّ المساهمة في الحصول عليها، كونها بالنسبة لنا مَعونة وفائدة، تَستَحِق أن نَنْشُدها؛ وكذلك جميع الشرور ولا شيء غير الشرور تَستَحِق أن نَتَفاداها. أما في ما يتعلق بالأشياء التي ليست لا خيرات ولا شرور، والتي لا يمكنها المساعدة ولا الإساءة للحصول على السعادة بحيث لا تستحق لا أن نَبْحَث عنها ولا أن نَتهرَّب منها، ما هو الإسم الذي يُمكن أن نُعطيه لها يُناسبها أكثر من أشياء قليلة الأهميَّة؟

7.29 – التمييز بين الخير والشر.

الآن، ما هي الدلائل المميِّزة التي تُمكِّننا من الفصل بوضوح بين الخير والشر وبالتالي عدم خلطها مع الأشياء قليلة الأهمية؟ الخير لا يمكن أن يَختَلِط مع أيّ شيءٍ آخر، لأنه وَحده جميل، وكذلك الشر، لأنه وَحده قَبيح. الأشياء قليلة الأهمية ليست لا جميلة ولا قبيحة. الخير، كما سبق وقلنا، يَستحق أن نَبحث عنه؛ ولكي يستحق البحث، يجب أن يُثير الإعجاب؛ والذي يُثير الإعجاب هو أهل للمديح، والذي هو أهل للمديح هو جميل، إذاً الخير هو جميل على الدوام. تحليل منطقي مُماثِل يَقودنا إلى نتيجة مُماثلة ومعكوسة، الشر هو دوماً قبيح. لكن ليس كافياً أن نقول: ليس خيراً إلاّ ما هو جميل، وليس شراً إلاّ ما هو قبيح، يَجب أن

نُضيف أن الخير ليس هكذا إلاّ لأنه جميل، وأن الشر ليس هكذا إلاّ لأنه قبيح. الجمال، هو تَوتُّر العقل الذي لا يلين، هو النظام والثبات، وبكلمة واحدة السعادة. الخير هو الفضيلة أو الذي يُسهِم فيها، الذي يُنتِج أو يَرمي دائما ليُنتِج الكمال. الجمال يَكفي نفسه بنفسه، الخير هو عَون لإنتاج الجمال. بالنسبة لِلرواقيين، الخير والجمال يتلازمان بشكلٍ غير قابلٍ لِلفسخ، ولكن الجمال يَحتفِظ بِشبه تَفوُّق دوماً، إنه الخير بكلِّ تَمامِه وبريقه.

7.30 – الأشياء قليلة الأهميّة.

الأشياء قليلة الأهمية، عدا عن أنها لا تستحق لا مَديح ولا ذَمّ، تَتميَّز أيضاً عن الخيرات والشرور في أنه بالإمكان استعمال أيّ منها، صالحاً أو سيئاً. هذه الميزة الملتبسَة ليست لا للخير ولا للشر؛ الخير لا يمكن أن يَتحرَّك سوى باتجاه الفضيلة، والشر لا يمكن أن يَدفَع إلاّ باتجاه الرذيلة. القوة الجسدية ليست خيراً، ذلك أنها يمكن أن تستخدِم ليس فقط في الدفاع عن النفس ضد الطغيان، بل أيضاً في اضطهاد الآخرين؛ الفقر ليس شراً، ذلك، في الصراع لأجل الحاجات اليومية، يُمكن لِلفقير، عوضاً عن أن يَنسَحِق ويَنهار، أن يَبذل نشاطاً شَهماً: كذلك الألم، الذي يُمكن تَحَمُّلِه برجولة، والموت، الذي يمكن أن نُجابهه دون أن نَرتجف، ليس (الفقر والألم والموت) أكثر شراً من كون اللذة والحياة هي خيرات. وعلى هذا، فإن الحفاظ على أنفسنا، باعتناء كبير، وفقاً لما نَصَحَتنا به الميول الطبيعية الأوَّليَّة، لا تَستحِق أن نبحث عنها؛

هذه التبدلات الجزئيَّة لَتَكْويننا، كالأمراض والتَشْويهات، وهذه الإبادة الكاملة التي هي الموت، والتي حَوَّلت الطبيعة مجرى عطفنا، يجب ألاّ نَتَحاشاها.

7.31 – دور الأشياء قليلة الأهميَّة.

إذاً ماذا سيكون موقفنا تجاه هذه الأشياء التي قرّبتنا منها الميول الأوَّليَّة أو أبعَدَتنا عنها، والتي يُبيِّن لنا العقل الآن، أن بين الخير والشر، يوجد شبه أشياء قليلة الأهمية؟ نحن نعرف ماذا كان جواب أريسطون من خيو Ariston de Chio على هذا السؤال.

" بما أن خيرنا الوحيد هو الفضيلة، قال، لماذا الخيار بين أشياء هي بذاتها غير قادرة جذرياً على مساعدتِنا على أن نكون صالحين، للمساهمة بِجزءٍ أيٍّ كان في كمالنا؟ الشعور المناسب الوحيد، تجاه هذه الأشياء، هو عدم المبالاة الكليَّة؛ يجب ألاّ يكون عند الحكيم أي تَفضيل، يجب أن يكون مثل المُمَثِّل الجيِّد، الذي يَقبَل ويُمَثِّل بسهولة متساوية دور تِرْصيط le rôle de Thersite أو دور أغامِمْنون Agamemnon؛ هذا التخلُّص المُطلق من الميول هو الخير الأعظم". ولكن إخريزيبه ومعه كل المدرسة الرواقية، يُندِّد ويُعلِن أن هذه هي عقيدة جديدة لا تنسجم بالكامل مع عقيدة زينون. أن نَفهم قِلَّة الأهميّة هكذا، هو القبول بامتناع فيرهون Pyrrhon ووقاحة دِيوجِن الصينوفِي Diogène de Sinope في نفس الوقت. أكثر من ذلك، لا يمكننا أن نجعل من قِلَّة الأهميّة الغاية العليا دون أن نَرتَكِب غلطاً فاحشاً. بالفعل، لكي

نَتصَوّر قِلَّة الأهميّة، يجب أولاً معرفة الخير والشر، وفي هذا النظام، الخير والشر سيكونان مُعيَّنين من قبل قِلَّة الأهميّة، وهكذا تكون قِلَّة الأهميّة سابقة لنفسها. أريسطون كان قليل الاعتبار للجدل؛ كان يُقارن التحليلات التي يَدرُسها الجدل بِشبَكات العناكب، والتي، مع أنها مَنسوجة بفن وبمَهارة، فهي لا أقلَّ عن كونها عديمة النفع كُلّياً؛ كان الأولى به لو أعطى نظريات المنطق اهتماماً أكبر وانتباهاً أكثر، دون شك، لما كان قد ارتكب أبداً الغلط الذي دَحَضَه بسهولة المجادل الماهر إخريزيبه.

7.32 – أنواع الأشياء قليلة الأهميَّة.

بالنسبة لِزينون ولأتباعِه الحقيقيين، هناك تَنَوع قابل للإدراك في الأشياء قليلة الأهميَّة. من بينها، وكما في المركز، توجد الأشياء قليلة الأهمية تماماً بحيث لا تُثير لا رَغبةً ولا نُفوراً، ليست لا مُطابِقة ولا مُناقِضة لِلطبيعة، والتي ليست لا لِلأخذ بها ولا لإهمالها. أية أهمية يمكن منحها لحركاتٍ صغيرة كالتي تقوم على مدِّ الإصبع، أو نفخ قَشة أو إبعاد حجر بالرجل؟ من جهتيّ هذا المجال ضَيِّق وعلى حافته يتلاشى الميل حتماً، بهذا الشكل من نقطة العطالة حيث تَتلاقى وتَتعادَل التَحريضات المتَضادَّة التي بأطرافِها المتقابِلة تَنتهي إلى الخير وإلى الشر، وتأخذ مكانها فيه الأشياء الأخرى قليلة الأهمية التي تكون إما مطابقة للطبيعة أو مخالفة لها، والتي تَسعى الرغبة في إثرها أو يُبعِدنا النُفور عنها. دون شك، هذه الأشياء لا تَستَحق لا أن نَنشُدها ولا أن نتفاداها،

كما يجب فِعله لأجل الخيرات والشرور، ولكن يكون لها قيمة أو عكس القيمة، مثل انتقاص. وبالتالي يوجد من بينها خيار مُمكن، بعضها لِلأخذ به، والبعض الآخر لإهماله؛ تلك يجب أن تكون شبه مَفروزَة وهذه يجب أن تُحذَف نوعاً ما.

7.33 – فرز وترتيب الأشياء قليلة الأهمية.

إن القيمة التي للأشياء المطابقة للطبيعة، من الأفضل أن نَمتلكها من أن نُحرَم منها، أن نأخذها تفضيلاً على أشياء أخرى ليس لها القيمة التي للجميع؛ إن شدة الميل الذي تُحرِّكه وأهميته مُتغيِّرَة من أجل الحفاظ على التكوين، ومع هذين العنصرين فإن قيمة الأشياء قليلة الأهمية تَكبَر أو تَصغُر. على هذا الخط الذي ينطلق من الأشياء قليلة الأهمية بالتمام، يُمكن تَثمينها دون قيمة، إنها لا تُثير أية رَغبَة مَلحوظَة، تؤدي إلى الخير الذي قيمته لا نظير لها، إن الأشياء قليلة الأهمية والمطابقة لِلطبيعة كأنها مرتبة بالتدريج، تَشغل مكاناً أكثر تقدّماً أو أقلّ في اتجاه الخير وذلك حسب قيمتها كِبيرة كانت أم صغيرة. الخير يَسير في المقدمة كَمَلِكها والأشياء المطابقة لِلطبيعة تسير وراءه وتُشكِّل، إذا صحَّ القول، موكباً، بحيث نَجِد في الصفوف الأولى تلك التي قيمتها بارزة، وقد دُعِيَت بحق من قِبل زينون الأشياء المتقدِّمَة. وفي الاتجاه المعاكس، الذي يقود إلى الشر، نجد كذلك سُلَّماً لِلتناقص المتزايد، أما في الدرجة الأخيرة، وقريباً جداً من الشر، نجد ما أسماه زينون الأشياء البعيدة.

7.34 – الأشياء قليلة الأهميّة والعقل.

بفضل هذا التنوع في قيمة الأشياء قليلة الأهميّة، يُمكن للعقل أن يقوم باختيارٍ واعٍ، فهو ليس محكوماً بأن يبقى تجاهها ساكناً ومتردِّداً، كما أراده فيرهون؛ بل أن يفعل ويُبَرِّر عمله بتحليل منطقيٌ معقول، أن يُبرهِن بأن الشيء الذي سعى وراء اقتنائه، من بين كل الأشياء المعروضة على نشاطه في هذه اللحظة، كان أكبر الأشياء قيمةً. لقد دعا زينون الفعل القابل لتبرير مماثل، والذي تمَّ اختياره، فعلاً لائقاً. مُهمّ جداً ملاحظة، أنه لكي يكون الفعل فعلاً لائقاً، ليس بحاجة أبداً أن يكون مَسبوقاً بتحليلٍ منطقيّ وحتى أن الفعل اللائق، بصفة كونه هكذا، لا يفترض أبداً التحليل المنطقيّ المُسبق. الحيوانات التي لا تَعقُل، وفاقدو الرشد الذين يقودهم الرأي يمكنهم فعل، وغالباً ما يفعلون أفعالاً لائقة. هؤلاء وأولئك سَيكونون، وهذا صحيح، غير قادرين أن يُبرهِنوا على لياقة أفعالهم؛ إنهم يجهلون حتى إذا كانت هذه الأفعال أو تلك هي أفعال لائقة أم لا؛ هذا ولكي يمكن دعوة الفعل فعلاً لائقاً، يكفي لكائنٍ عاقلٍ بمنتهى الكمال أن يَجِدَ الفعل، بعد إخضاعِه لِفحصه، فِعلاً مُبَرَّراً.

7.35 – الفعل اللائق في الوقت المُناسِب.

لقد رأينا أن الأشياء قليلة الأهميّة لها قِيَم متنوعة؛ هذا القول ليس كافياً، بل يجب أن نضيف أن قيمة الشيء ذاته يمكن أن تكون متغيِّرة بسبب الظروف؛ أكثر من ذلك، الظروف يمكن أن تجعل

في أغلب الأحيان من شيء ما له قيمة عالية، شيئاً متقدِّماً، كما يمكن أن يَحتمِل انتقاصاً من قيمته إلى حدّ أنه يُصبح شيئاً بعيداً ومخالفاً لِلطبيعة. ينتج عن ذلك أنه إذا كانت قيمة الأشياء هي قياس لِلياقة الأفعال، فإن ذات الفعل اللائق عادة، يمكن في بعض الأوقات ألاّ يُلائم. إن الأشياء التي غالباً ما تَنصَح بها الطبيعة بكثيرٍ من الاعتناء، كمال الأجسام، الحياة نفسها، يمكن أن تُصبح، في بعض الأحيان، مخالفة للطبيعة، إلى حدّ يَعمل الإنسان فعلاً لائقاً كأن يَتَحمَّل تَشويهاً، أو يَنتَحِر. يجب على العقل أن يأخذ في الاعتبار الفرصة المناسبة عند التقدير الذي يقوم به لقيمة الأشياء قليلة الأهميّة وبالتالي لملاءمة الأفعال؛ فالفعل لكي يكون لائقاً، يجب أن يَتُمَّ في الوقت المناسب.

7.36 – الأشياء قليلة الأهميّة واقتِناؤها.

صحيح أن من بين الأشياء قليلة الأهميّة توجد أشياء مطابقة للطبيعة وتبقى دائماً مطابِقة لها، وأنها تستحق دوماً أن نمتلكها وأن الفعل الذي يرمي لِيؤمِّن لنا امتلاكها هو عمل لائق دوماً. ترتيبات سعيدة، عواطف نبيلة، [إما أن يكون مصدر بعضها منذ الولادة والبعض الآخر عنصري، أو أن العادة والتمرين والممارسة قد عَوَّضت عن الطبيعة، كما هو مُحتمَلاً، لكي تُعطينا البعض والبعض الآخر]، لا يمكن إلا أن تستمر على أن تكون أشياء عالية القيمة، كما أن الأفعال التي تَرمي لاقتنائها أو لِلحفاظ عليها هي أفعال لائقة في جميع الأحوال.

7.37 – الأشياء المطابقة لِلطبيعة.

يمكننا أن نؤسس بين الأشياء قليلة الأهميّة المطابقة لِلطبيعة مُميِّزات مماثلة للتي أُقيمت بين الخيرات. بالفعل، إن من بين الأشياء التي لها قيمة بعضها يَرجِع إلى النفس وبعضها إلى الجسد والبعض الآخر إلى أشياء خارجية؛ بعضها يَستحِق الاستيلاء عليها، في مَنظور شيء آخر فقط، كما يوجد خيرات ننشدها لأنها تُسهِم في جَعلِنا أفاضِل؛ كذلك هناك أشياء لها قيمة من ذاتها وتُقابِل الخيرات التي ننشدها، كالفضيلة، تَستَحِق البحث عنها. إذا أردنا الآن فحص الأشياء المناقضة للطبيعة سنجد في ما بينها، وفي ترتيب معاكس، امتِيازات تُقابل تماماً للتي سبق وتَمَّ إقامتها.

7.38 – التغيُّر في طبيعة الأشياء.

هذا هو المجموع الغني والمتنوِّع الذي يَرفض أريسطون مَنحِه أقلّ انتباه، إنه لا يُلاحظ بأنه إذا حَذفنا كل قيمة لهذه الأشياء قليلة الأهميّة وإذا لم نُقيم في ما بينها أي تَمييز، وإذا دمَّرنا كلّ احتمال لاختيار مَعقول، فإن الخير نفسه يَختفي والفضيلة تُصبِح مُستَحيلَة. دون شك، يوجد، بين الخير والأشياء الأكثر تَقَدُّماً، فارق في طبيعتها، ومع ذلك يمكن القول، إن الانتقال من هذه إلى تلك هو متواصل. بالفعل، لنلاحظ أن الأشياء المُتَقدِّمة والخير، رغم تَنوُّع اختِلافها، فإنها، مع ذلك، تَنتمي إلى نفس الجنس الذي للأشياء المُطابقة لِلطبيعة. إنّ كلّ ازدياد في قيمة شيء قليل الأهميّة يُقَرِّبه من الخير، ويمكن القول أن الخير ليس سِوى شيئ قليل الأهميّة

ازدادت قيمته حتى وصلت إلى حدّ النمو الممكن. ولكن، لنتساءل، كيف يُمكن لِتزايُد بسيط أن يُنتِج تَغيُّراً في النوعيَّة؟ ألا يحتفِظ شيئ، بعد نموه، بطبيعته الخاصة إن لم يطرأ عليه سوى نموِّه الذاتي؟ ليس دوماً، يُجيب الرواقيون. يكفي لِلولد أن يَنمو لكي يُصبح شاباً؛ إذا أردنا تضخيم أبعاد شيء ما بالخيال، سرِعان ما لا يَعُد بإمكاننا تَصور كُلّ المدى الذي يَشغله إلاّ بغموض، نقول أنه لا مَحدود، مع أنه كان مَحدوداً في السابق. في هذا التَزايُد المتواصل، تأتي لحظة حيث تكفي أصغر الزيادات لتغيير الطبيعة ذلك أنها لا تُكبِّر فقط، لكنها تُنْهي وتُكْمِل. مُنحَنياً يَتَزايَد نصف قطره باستِمرار يَقتَرِب أكثر فأكثر من الخط المُستقيم؛ وفي النهاية لا يَلزَم سِوى تَقويم لا يُدرك لكي يُغيِّر الخط طبيعته بالكامل، ومن خطٍ مُنحنيٍ يُصبِح خطاً مُستَقيماً. هكذا الخير يخرج من أشياء قليلة الأهميّة مُطابِقة لِلطبيعة ويَنفصِل عنها باكتمال هذه المطابقة لِلطبيعة نفسها، بقيمتها المطلقة.

7.39 – الفضيلة والأشياء قليلة الأهمية.

إن تنوع الأشياء قليلة الأهميّة ليس هو البذرة التي يَنبَعِث منها الخير فقط، إنه أيضاً المادة التي يَتمرَّن عليها هذا التوتر العالي والكامل للعقل الذي هو الفضيلة. بالفعل، الفضيلة هي عادة في النفس، إنها توتر المبدأ الحاكم وقوة مُتَأهِّبة دوماً لِلفعل. دون شك، إنها ليست أبداً، كما أرادها أريسطون، أسلوباً نسبياً دون أيّة حقيقة مادية؛ إنها جسم نظراً إلى أنها تَفعل، ولكن، كما أن كل مبدأ

فاعل بالرغم من كونه جسدي، هو بحاجة لكي يُمارِس قُدرته، ولكي تكون عنده الحقيقة بكل تمامِها، إلى مادة غير فَاعلة ومناسِبَة ليَتمَكَّن من نُفوذِها والسيطرة عليها، كذلك الفضيلة تبقى في حالة قدرة مُجرَّدة دون أن تَتمَكَّن أبداً من أن تَتظاهَر، إن لم تَجِد، في تَنوّع الأشياء قليلة الأهميّة، مادة ملائمة تَسري عِبرها، كما تَسري النار الإلهيَّة عِبر العالم، تُوحي إليها أسلوبها وتَنقل استقامتها. هذا لا يعني القول أنه لا يوجد أيٌّ من الأشياء قليلة الأهميّة مما هو ضروري لِلفضيلة، حتى وأنه لا يوجد من بين مجموع الأشياء قليلة الأهميّة الموجودة حالياً ما لا غنى لها عنه، ولكنه من الضروري وجود تَنوع في الأشياء قليلة الأهميّة، ذلك أن الفضيلة بدونها سَتكون ناقِصَة كَصِفة دون مادة.

7.40 – الفضيلة والأشياء البعيدة.

إذا لم يكن أي من الأشياء قليلة الأهميَّة ضرورياً من ذاته، بالمقابل، فإن أغلبها يمكن أن يكون له بعض الاستعمال؛ حتى أن بعض الأشياء، التي هي عادة أبعد ما تكون عن الخير، يمكنها، في بعض الحالات، أن تُقدِّم لِلفضيلة موضوعاً لائقاً، إذ يمكن أن يوجد بينها وفاة فاضلة وعذاب يُحتَمل بِشجاعة. إنما، من الصحيح القول أن جميع الأشياء قليلة الأهميّة لا تَستَجيب للاستعمال بالسهولة نفسِها التي يمكن لِلعقل القيام بها، وأنه يجب التمييز بين الأشياء سهلة الاستعمال والأشياء التي استعمالها صعب.

7.41 – الاختيار وحُسن التفكير.

لكنه ليس كافياً أن نقول أن الفضيلة تستخدم أشياء قليلة الأهميّة؛ بل يجب أن نُضيف على أنها لا تَفعل ولا يمكنها أن تَفعل شيئاً آخر سوى استخدامها. إذا لم تكن الأشياء قليلة الأهميّة خيرات وإذا كان امتلاكها لا يُسهِم بشيءٍ في السعادة، فإن الشروع في مطاردتها في الوقت المُناسِب هو كل الفضيلة؛ إن حُسن الاستعمال والاقتصاد الحكيم la sage économie الذي نفعله بها هو الخير الوحيد والسعادة الوحيدة الممكنة. إذا تَوقّفنا عن اعتبار الفضيلة في أساسها الصميم الذي هو توتر النفس الذي لا يلين، لكي يَفحصها العقل القويم في كل ظاهرة من ظواهرها الخارجيّة، نرى أنه لا يوجد أيٌّ من أفعالها مُعتبراً بحدٍّ ذاته لا يقوم على اختيار منطقي يتم بين الأشياء المطابقة لِلطبيعة. إذاً لا يُغيِّر ديوجِن السَلوقي Diogène de Séleucie مُطلقاً معنى صيغة زينون؛ إنه لا يفعل سِوى أن يَضَع نَفسه في وُجهَة نَظَر أخرى عندما يَقول أن الغاية العليا هي في حُسْن التفكير في الاختيار الذي يجب فِعله في الأشياء المُطابِقة لِلطبيعة، وبالمثل، فإننا لا نبتعد إطلاقاً عن عقيدة الرواقيين الأوائل، إننا لا نفعل سِوى التعبير تماماً، بعبارات أخرى، عن فكرة ديوجِن ذاتها، إذا قُلنا: أن الغاية السامية تَكمُن في أن نحيا وألا نُنجِز سِوى أفعالاً لائِقة.

7.42 – الفعل القويم والفعل اللائق.

بداية، لدينا رغبة شديدة في أن نرى في هذه الصيغة الجديدة كَتَلْطيف من التشدُّد التقليدي لِلعقيدة الرواقية؛ ولكن إذا فَكَّرنا في الأمر، فإننا نُلاحظ أن ذلك ما هو إلاّ ظاهري. يُؤسِّس الرواقيون فاصِلاً مماثلاً تماماً لِلذي يوجد، بالنسبة لهم، بين الفعل اللائق والعمل الفاضِل حقاً المطابق للعقل القويم والذي يَدْعونه الفعل القويم، وبين الأشياء قليلة الأهميّة والخير. من جهة أخرى، الفعل القويم هو خير والفعل اللائق هو شيء قليل الأهميّة. ولكن بعد الفَصْل الواضِح والقاطِع يتبع دوماً في الفلسفة الرواقيَّة التقارب والوحدة. وكما أن الخير ليس إلاّ شيئاً مطابِقاً تماماً لِلطبيعة والذي قيمته، لِفرط نُموِّه، قد وَصَلت إلى الحد الأقصى الذي لا يُمكن تَجاوزه أبداً، كذلك الفعل القويم ليس سوى فعلاً لائقاً تماماً. كما أن الانتقال من الحواس إلى العقل ومن الميول الفِطرية إلى حُب الجمال ومن الأشياء قليلة الأهميّة إلى الخير هو متواصِل، كذلك الانتقال من الأفعال اللائقة إلى الأفعال القويمة هو أيضاً مُتواصِل. يكفي لنقصان الفعل اللائق القليلِ أن يُضحي أقلّ نقصاناً لكي لا يَعُد يَفصله عن الفعل القويم سِوى مسافة لا تُدرَك؛ عندئذٍ لا يَفتَقِر الفعل اللائق، الذي لم يكن فيما سبق سوى شيئاً وسطاً، قليل الأهميّة، إلاّ لزيادة زهيدة جداً لِيَتحوَّل إلى فعلٍ كاملٍ ويُصبِح فعلاً قويماً. عبثاً تُحاوِل الزيادة الأخيرة أن تكون صغيرة، فإنه يَنتج عنها تَغيُّراً مُميَّزاً، واختِلافاً في طبعها، لأنها تُتمِّم الذي لم يكن

سِوى في طريق التشكيل، بذلك تَضع ختم الكمال. إن توتر العقل الذي لا يلين، بإنتاجه الأفعال القويمة، إذاً لا يفعل في النهاية ولا يمكن أن يفعل شيئاً آخر سوى تَحقيق أفعالاً لائقةً التي تجعلها استقامتها دوماً كاملة. ولكن، لكي لا يَتيه [العقل] في اختياره، لكي يصنع دوماً من قيمة الأشياء قليلة الأهميّة تقديراً صحيحاً، لكي لا يَضْعف أبداً في الجدِّ في طَلَب الشيء الذي يُناسِب امتلاكه واستعماله، يجب دون تردّد امتلاك هذا الكمال، هذه القوة، هذا الترتيب الصلب الذي هو الفضيلة. أن نحيا بأن نُنجِز أعمالاً لائقةً، هو إذاً أن نحيا وِفق الفضيلة.

7.43 – الأشياء قليلة الأهميّة والحيادية.

بما أن الأفعال القويمة تَتوَقّف عن اتباع توصِيات العقل في السعي وراء الأشياء المطابِقة للطبيعة، يَنتُج أن أعمالاً كهذه هي امتياز مُقتَصَر على الكائنات العاقلة، بعكس الأفعال اللائقة التي يمكن لجميع الكائنات الحية القيام بها. فضلاً عن ذلك كما أن الكمال يستثني كل احتمال إلى حدٍ ما، يمكنه فقط أن يكون أو أن لا يكون، الأفعال القويمة ليست هكذا إلاّ بشرط أن تَكون كاملة ومن الضروري جدّاً أن تَكون مُتساوِية تماماً في ما بينها، بَينَما الأعمال اللائقة، أشياء حيادية وقليلة الأهميّة، موضوعة بين الخير والشر، ويمكن أن تأخذ قِيَماً متنوِّعةً.

7.44 – الكذب لا يحتمِل أكثر أو أقل.

إنّ الاختلافات التي توجد بين الأفعال اللائقة والأفعال اللائقة تماماً يجب أن تتواجد بين الأفعال المتضادة ببساطة لما هو لائق والأفعال المتضادة إطلاقاً لما هو لائق، التي يدعوها الرواقيون أخطاءً fautes. الأشخاص الشرِسَة والأطفال يُمكنهم في بعض الأحيان السعي لاتباع أشياء مضادة لِلطبيعة، وبالتالي، إنهم يُخالفون ما يُناسِبهم؛ لكن بما أنه ليس عندهم العقل، لا يمكننا القول أنهم يُخِلّون بِتَعليماتِه ويَخرقون مَحظوراتِه؛ مع كَون أعمالهم مُتعارِضَة مع اللياقة، فإنها ليست متعارضة مباشرة مع النظام العام؛ وحده العمل المضاد لما يُناسِب، المُنجز إرادياً وعن قَصد من قبل كائن موهوب بعقل، هو خرق كامل ومباشر للنظام العام؛ وحده يمكنه امتِلاك صِفة الخُبث المطلق التي يفترضها الخطأ. لكي يكون مُعَرَّضاً لارتكاب أخطاء، يجب أن يكون قادراً على القيام بفعل قويم، أن يكون قد تلقّى عقلاً من الطبيعة. فضلاً عن ذلك، هذا الاتجاه المعاكِس إطلاقاً لِلعقل لا يَسَعه التَسليم، مثل المطابقة التامة، بأية عدم مساواة؛ إنه نوع من الكمال المعكوس الذي مثل الكمال بكلٍ ما في الكلِمة من مَعنى، أن يكون أو لا يكون، لكن لا يحتمل لا أكثر ولا أقل. إذاً يجب ألاّ نتردّد لِنؤكِّد تَساوي جميع الأخطاء، ذلك، إذا كانت هذه القضيَّة مخالِفة للرأي العام، فهي مطابقة تماماً للعقل؛ إنها النتيجة الضرورية لمبادئ واضحة. مثلاً، أن تَكْذُب هو أن تَخْدَعَ بإدِّعاء باطِل؛ ولكن، لأجل

أن يكون عَمَلِيّاً مُخْتَلِفاً قليلاً عن الحقيقة، الخطأ ليس هو أقل من كونه خطأ، والشخص المَخْدوع ليس أقل من أنه مَخدوع؛ لا يوجد ادِّعاء يكون نَوعاً ما كَذِباً، الكَذب هو كَذب أو ليس بكَذب، إن جميع الأكاذيب هي أيضاً أكاذيب. ما يَصُحّ بالنسبة لِلكذب يَصُح بالنسبة لجميع الأخطاء، بما أن جميع الأفعال هي موافقات [قلنا ذلك ولكننا يمكن أن نكون مُجبرين أيضاً أن نُردِّدها ثانية]، فإن جميع الأخطاء هي، على نَحوٍ ما، أخطاء وبالتالي أكاذيب.

7.45 – هل من وسط بين الفضيلة والرذيلة؟

إن إطاعة العقل القويم تُحَوِّل الأفعال اللائِقة ببساطة والتي هي أشياء قليلة الأهميّة إلى أفعال قويمة أيّ إلى خيرات؛ إن مُقاومة العقل القويم تُحَوِّل أيضاً الأفعال المضادة فقط لما هو لائق، والتي كانت أيضاً أشياء قليلة الأهميّة، إلى أخطاء أي إلى شرور. لكن منذ أن ظهر العقل الذي هو المبدأ الحاكم، يُفكِّر في جميع تَصورات وميول الكائن وبالتالي، من بين جميع الأفعال التي تَخطُر فِكرتها على عقل الإنسان، والتي تدفعه الرغبة نحوها أو الذي يُبعده النفور عنها، يجب أن لا يوجد شيئ ما يَبقى العقل أبكَماً تجاهه، دون أن يُبَلِّغ النشاط لا تَحْريماً ولا أمراً. يلي مما تقدَّم أنه لا يمكن للإنسان مهما فَعَل إلاّ أن يَتْبع أو يَخرق القانون العام، الذي كل واحد من أفعاله هو فعل قويم أو فعل خاطئ، خير أو شر، شيئاً مُفيداً له أو ضاراً به، يُحرِّكه أو يستبقيه ساكناً وَفقاً لِلفضيلة أو تِبعاً لِلرذيلة. وكما أنه لا يوجد وسط ممكن للنشاط

الإنساني بين الفعل القويم والفعل الخاطئ، وأن أفعاله الخاصة تفترض بالضرورة الترتيبات الثابتة التي ليست سِوى الإعراب عنها، يجب الاستنتاج أنه لا يمكن أن يوجد وسط بين الفضيلة والرذيلة، وأن السَقْطَة هي فجائيّة من الواحِدَة إلى الأخرى.

7.46 – زَعمٌ مَدعاةٌ للتساؤل.

هذه النتيجة هي بالتأكيد مطابقة لِلعقيدة الرواقية، ولكن هل الأمر كذلك بالنسبة لِلمبدأ؟ هل أقرَّ الرواقيون حقاً أنه لا يوجد بالنسبة لِلإنسان سِوى أفعال قويمة وأفعال خاطئة؟ إذا وَجَب أن ننسب إليهم زعماً كهذا، لا يبقى أبداً أيّ مكان للأعمال اللائقة في النشاط الإنساني وبالتالي، فإن الرواقيين الذين يَخصّون بها الإنسان صَراحةً، يكونون قد وَقَعوا في تناقض واضِح. قبل أن نَفحَص إذا كان يوجد تناقض أم لا، لنتأكّد جيِّداً من أن الرواقيين قد عَلَّموا حقيقة أنه لا يوجد شيئ مُمكِن في الحياة سِوى أعمال قويمة وأخطاء.

7.47 – لا مجال للتساؤل.

قلنا، أن الأفعال تفترض وجود ترتيبات مناسبة؛ غير أنه منذ أن يوجد الترتيب لا يمكن أن يُوَلِّد بدوره سِوى أفعال مُطابقة له. إن فعلاً قويماً هو مُستحيل بدون الفضيلة، ومنذ أن يملك الإنسان الفضيلة، لا يُمكنه أبداً أن يعمل سِوى أفعال قويمة. الفضيلة في النفس ليست صفة طارِئة، إنها كمال النفس عينه؛ إنها التوتُّر الأقصى لِلمبدأ الحاكم، للعقل القويم. نقول الشيء نفسه عن خطأ

يُرتكب في الرذيلة لا يمكن أن ينجم عنه سِوى أخطاءً ومن الرذيلة إلى عَدم الكمال الجذري للنفس. الآن، هذا هو الجزء المُسيطِر في الإنسان، هكذا هو الإنسان بكامله؛ يؤكد الرواقيون بِحَزم أنه لا يوجد إذاً سِوى نوعين من البشر: الصالحين والأرذال. يُضيفون أن كل ما يَفعله الصالحون هو خير، هذا يعني أنهم لا يفعلون سِوى أفعال قويمة، وأن كل ما يَفعله الأرذال هو شر، هذا يعني أنهم لا يرتكبون سِوى أخطاء. بوضوح أكثر لا يمكن القول أن من بين الأفعال التي يَقوم بها البشر، لا يوجد فِعل واحد يمكن أن يكون فعلاً لائقاً بِبَساطة.

7.48 – التناقض ناتج عن وجهة النظر.

عندما يَتكلَّم الرواقيون عن أفعال لائقة ببساطة يَستَهوينا الاعتقاد أنه ليس بمنظورهم سِوى الأفعال المُنجزة من قِبَل الأولاد قَبَل ظهور العقل، وعندما ينسبون إلى الإنسان العاقل أعمالاً لائقة، فإنهم يَعنون أفعالاً لائقة بالتمام. إن الذي يَرمي إلى تَعزيز هذا التَفسير هو رؤية الخطأ مُعَرَّفاً دون تَمييز: إنه فعل مُضاد لما هو لائق أو فعل مُضاد لِلعقل القويم. ولكننا مُلزَمون التخلي عن هذا الافتراض عندما نرى أن الرواقيين يَستَعمِلون، من أجل الحياة الإنسانية، استعمالاً دائماً تمييزهم بين الأفعال اللائقة والأفعال القويمة. إذاً هل ساندوا في نفس الوقت وجود الأفعال اللائقة وعدم وجودها بين الظواهر البشرية؟ الشك في ذلك غير ممكن،

ولكن من الممكن أنهم لم يضعوا أنفسهم في الموقِع نفسِه في التأكيد وفي النفي، وأن التناقض ليس إلاّ ظاهرياً.

7.49 – العناصر الثلاثة للفعل الإنساني.

في المجموع المعقّد لِفعل إنساني يمكن تَمييز ثلاثة عناصر غالباً موحَّدة بشكل غير منفصل في الواقِع، لكن مع ذلك هي عرضة لتحليل مُجرَّد. بدايةً يوجد الترتيب الداخلي الذي هو، بدون وسطٍ ممكن، إما فاضِل أو رذيل، والأفعال مُعتبرة في مصدرها الصميم لا يمكن أن تكون سِوى فاضلة أو رذيلة. إذا صَرفنا النظر عن هذا العنصر الأول والرئيسي لِلفعل لكي نَعتبِر ما هو حاصِل، نرى أن الفعل يَرمي إلى المحافظة أو إلى التدمير، أو أنه لا يُحافِظ ولا يُدمِّر وهو ما يَدعوه الرواقيون جدّ طبيعي، هذا يَعني على أنه إما فعل لائق أو فعل مُغاير لما هو لائق، أو فعل قليل الأهميّة تماماً. بالفعل، إذا اعتَبرت الفعل بحدٍّ ذاته، دون الأخذ في الاعتبار الترتيب الداخلي لِشخص الفاعِل، يمكنني أن أُبرِّرَه أو أن أُدينَه بواسطة تحليل منطقي مَشْروع، إن لم يكن أحد هذه الأفعال لا أهمية له بحيث لا يمكن للتحليل المنطقي الدفاع عنه ولا محاربته. أخيراً توجَد الأشياء نفسها التي يَنطَبِق عليها الفعل والتي، بصرف النظر عن استعمالاتها، هي منذ الآن من ذاتها إما حيادية تماماً أو مطابقة لِلطبيعة أو مغايرة لها، ذلك أن تأثيرها معدوم على الميول أو أنها تُهَيِّج الرغبة أو تُثير الاشمئزاز. مما يَجعل تَفسير عقيدتهم حَول هذه النقطة صَعباً وشائكاً، فعِوضاً عن

أن يَفصِل الرواقيون دوماً هذه العناصر الثلاثة، نَجِدهم يَخلطون باستمرار بعضها بالبعض الآخر ويُدخلون التقسيمات التي تَنطَبِق بالضبط على كل واحدٍ منها.

7.50 – تصنيف الأفعال.

إن تصنيف الأشياء هو الأعم بمحتواه؛ فهو يحوي كل ما يوجد، إلى حدّ أننا نجد، بين الأشياء المطابقة لِلطبيعة، الأفعال اللائقة والأفعال القويمة والفضائل؛ وبين الأشياء المغايرة لِلطبيعة، نجد الأفعال المخالفة لِما هو لائِق والأخطاء والرذائل. كذلك، بين الأفعال اللائقة توجَد أيضاً الأفعال القويمة، وبين الأفعال المخالفة للائق، نجد الأخطاء. لكن، إذا كانت الأفعال القويمة توجَد هكذا مُحاطَة كما في أجناس أوسَع من قِبَل الأشياء المطابقة للطبيعة ومن قِبَل الأفعال اللائقة، ذلك أنها تحتوي كل ما يَجعل مُطابقِة الأشياء للطبيعة ولِياقَة الأفعال؛ كونها كامِلَة، فهي تَملك كل ما في عديم الكمال يُحاكي الكمال ويؤدي إليه. كذلك من أجل الأخطاء التي هي، بالنسبة للأفعال المخالفة للائق وللأشياء المُغايرة للطبيعة، أنواعاً، تحوي كل ما هو مَعيوب في البعض وفي البعض الآخر.

7.51 – الفعل القويم.

الآن نفهم كيف أن الإنسان، الذي يَعمل فعلاً قويماً، يَعمل في نفس الوقت فعلاً لائقاً ويستمر في امتلاك شيئ مطابق للطبيعة، وبالمثل كيف، بارتِكابِه خطأً، فهو يعمل فعلاً مغايراً لما هو لائق ويَستَحوذِ

على شيءٍ مخالف للطبيعة. في الترتيب الذاتي للنفس، الذي لا يمكن أن يكون إلاَّ فاضلاً أو رذيلاً، وفي الأفعال القويمة أو الأخطاء التي تَنجُم عنها مباشرة وبحكم الضرورة، جميع هذه العناصر هي منذ الآن كامِنة. إنه الخير، الذي هو قبل كلّ شيء مطابقاً تماماً للطبيعة، إنها الفضيلة وكلّ ما يتعلّق بها؛ على الأخص الفعل اللائق، إنه الفعل القويم؛ وبالتالي الإنسان الرذيل، بصفته هذه لا يملك أبداً في ذاته هذا التوتر الصلب الذي هو الفضيلة والتي تنقصه في جميع أفعاله، إنه يَرتَكِب خطأً كل مرة يقوم بفعل، وعليه، فإنه يقوم بأفعال غير لائقة ويسير عكس الميول الطبيعية.

7.52 – الأفعال: اللائقة والقويمة.

بعد وضع هذه المبادئ، سيكون بالإمكان أن نُحدِّد كيف يمكن أن تَتلاقى، في النشاط الإنسانيّ، أفعال لائقة ليست هي أبداً في نفس الوقت أفعالاً قويمة. لكي نُعطي دِقة أكبر للتفسير، لنأخذ كَمثال حادثاً مُعيناً: انتحار قاطون الأوطيقي Caton d’Utique [أُوطيق Utique: مُستوطنة فينيقية تقع إلى شمالي – غربي قرطاجة وهي أقدم منها بكثير.]. أفترِض، أنني أجهل، إلى أيّ نوعٍ من نوعي البشر ينتمي قاطون، هل كان من عداد الصالحين أم من عداد الأشرار، وبالتالي، فإنني أجهل إذا كان بِهذا الفعل وبهذا التنسيق الكامل الذي هو الفضيلة قد قام بفعل قويم، أو لكَونِه رذيلاً وكونه قد قام بفعله يكون قد حمِل الترتيب السيئ جذرياً الذي فيه،

وبالتالي ارتكب خطأً. لكن لكوننا نجهل هذه النقطة الأولى، ألا يُمكنني أن أقوم بأيّ فحصٍ لهذا العمل؟ ألا يُمكنني وَصفه على الإطلاق؟ هيهات أن يكون ذلك، ودون أن أعرف إذا كان من جَرّاء الترتيب الداخلي لِلفاعل، إنه خطأ أو عمل قويم، يمكنني التوصّل لتحديد فيما إذا كان فعله فعلاً لائقاً أم لا.

7.53 – وجوب تحليل ظروف الفعل.

الموت عادة هو شيء مغاير للطبيعة؛ لكن هناك ظروف حيث يُصبِح فيها شيئاً مطابقاً للطبيعة وبالتالي، حيث أن يَنفي الإنسان نفسه من الحياة اختِيارِيّاً هو فعل لائق. هل كانت الظروف التي قَتل فيها قاطون نفسه من طبيعة تجعل الحياة بالنسبة له شيئاً مُغايراً للطبيعة؟ إذا أمكنني أن أُبرهن بالتحليل المنطقي، بعد فحص هذا الأمر، أن الجواب يجب أن يكون بالتأكيد إيجابياً، يمكنني، دون أن أَستَعلِم عما إذا كان قاطون، في اللحظة التي توفي فيها، صالحاً أو رذيلاً، أن أحكم أن ما فَعله كان عملاً لائقاً.

7.54 – الاستعمال السيء للفعل اللائق.

لكن، إذا كان قاطون رذيلاً، هل نقول أنه قد ارتكب خطأً بانتحاره، وسنكون مُجبرين لِمُساندة هذا التأكيد الغريب أنه ارتكب خطأً بقيامه بفعلٍ لائق، غير أن الرواقيين في بعض الأحيان يُعرِّفون الخطأ: أنه مُغاير لما هو لائق. بعد التفسيرات التي سبق إعطاءها، فإن الجواب على هذا الاعتراض سَيكون سَهلاً علينا. إذا كان قاطون رذيلاً، عند ارتكابه فعله كان ينقصه، ما هو

اللائق بالتمام، المطابقة التامة مع العقل القويم؛ بمعنى، أنه كان يعمل إذاً عكس اللائق بهذا المعنى فقط فإنه قد ارتكب خطأ؛ ولكن لا يتبع أبداً مما سبق قوله بأن ما فعله، انتحاره، لم يكن عملاً لائقاً. فضلاً عن ذلك، أليس الفعل اللائق هو شيء قليل الأهميّة، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه بالإمكان أن نَصْنَع منه استعمالاً حسناً أو سيِّئاً، غير أن هذه الحالة الأخيرة هي دَوماً حالة الرذيل عِندما تَرمي أفعاله إلى الاستيلاء على أشياء مُطابِقةً للطبيعة أو تَجنُّب تلك المُغايرة لِلطبيعة.

7.55 – المقابلة العكسية.

لكن، هل نقول، إذا كان يمكن للأرذال أن يصنعوا استعمالاً سيئاً من الأفعال اللائقة، يجب أن يكون بإمكان الصالحين القيام باستعمال حسن للأفعال المخالفة للائق. يجب الإجابة أن المُقابلة بين الخير والشر لا يمكن أن تكون مَنطقيَّة على الإطلاق وأن هذه المقابلة العكسية للإنسان الرذيل مع الإنسان الفاضِل يجب أن تحتَمِل مُخالَفة في هذه النقطة. الإنسان الفاضِل، الحكيم، كل ما يَفعله حَسناً يَفعله؛ بتطبيقه توتر الفضيلة على أتْفَه الأفعال، فإنه يُعطيها قيمة مُطلقة، ويصنع منها أفعالاً قويمة وخيرات. إذا قُدِّر قطعاً لغير اللائق أن يتواجد في ما يفعل، فإنه يستخدِمه بحيث يُحوِّله إلى خير؛ ولكن، في الواقع، إنه يَتَفادى ذلك دوماً لأن حُكْمه صحيح وخياره أكيد على الدوام. على العكس، الإنسان الرذيل، فاقد العقل، مع أنه يَستَهدي دوماً بالرأي، فإنه لا يُحلِّل

أبداً بدقة، ويَكذُب على نفسه باستمرار كما يَكذُب على الآخرين، يمكنه في بعض الأحيان أن يُصادِف صواباً وكأن ذلك رغماً عنه.

7.56 – الترتيبات الداخلية.

الفعل القويم، أيضاً، هو دوماً حسن بالكامل؛ إنه يَنتُج عن تَرتيب مَعْصوم يُنتِج فعلاً لائقاً كاملاً يَنطبق على الأشياء الأكثر مُطابِقة للطبيعة، وبالتالي، يكفي أن يكون لِلفعل شائبة في أيّ من عناصِره، لكي يمكننا الجزم بالتأكيد على أنه خطأ. إذا كان الشيء المُدرَك مخالفاً للطبيعة، إذا كان الشيء المُنجَز غير لائقاً، فهو الإشارة الأكيدة على أن النفس لا تَملك الفضيلة، ذلك، لو امتلكتها، لكانت أحسنت الخيار؛ فهل ما تمّ فِعله لائقاً؟ أيضاً ليس أكيداً أن يكون الفاعل حكيماً، ذلك، لكي يمكننا الجزم أنه كذلك، يَجب مَعرفة أيّ ترتيب داخليّ أنتج الفعل.

7.57 – اكتشاف الرذيل.

من هذا الكمال الشامل الضروري للفعل القويم ومن عدم الكمال هذا أيّاً كان الذي يَكْفي للخطأ، يَن – تُج أولاً أن الفضيلة يجب أن تكون مُحدَّدة تماماً في جميع أجزائها، وأن صورة الحكيم يجب أن تكون مرسومة بدقة كاملة، الرذيلة، على العكس تبقى جزئياً غير مُحدَّدة، أما فاقد العقل، فبالعكس، سيكون، كما يقول مونتاين Montaigne كائناً " مُتقَلِّباً ومُتنوِّعاً " ، يَتبَع عن ذلك أيضاً أنه سَيكون من السهل القول إذا كان هذا الشخص أو ذاك رذيلاً، ذلك أن أقلّ عيب يكشف الرذيلة؛ لكنه من الصعب التأكد أننا نحن

أنفسنا أو شخص آخر هو بالحقيقة حكيماً، ذلك أنه يَجب معرفة ما إذا كان كل عيب غائباً تماماً. في وسط هذا التمييز الدقيق، يحتفِظ الرواقيون دوماً بدِقَّة منطقية مُثيرة للإعجاب، فهم لا يستطيعون إهمال هاتين النتيجتين اللتين سَنجِدهما قريباً في مُتابَعة بَسط عقيدتهم.

الفصل الثامن

الحكيم - المدينة

8.01 – الإنسان وشرط الكمال.

حسب إقليانت Cléanthe إن الإنسان مثل وزن بيت الشعر؛ هذا الأخير لا يُعتبَر جيِّداً إلاّ إذا كان لِجَميع مَقاطِعه العدد المطلوب مُرَتّباً وِفق الترتيب المطلوب؛ يَكفي أن نحذف أو نُبدِّل موضع مقطعٍ لكي نجعله سيئاً؛ بكلمة واحدة، بيت الشعر لا يكون جيِّداً إلاّ إذا كان كاملاً، ولا يوجد سِوى طريقة واحدة ليكون جيِّداً. إنه سيئاً منذ أن يُصبح غير كامل، وسَيكون من الصعب فحص جميع الطرق التي يُمكن أن يكون فيها سَيِّئاً.

8.02 – الفضيلة والرذيلة.

الفضيلة تُشبه خطاً مُستَقيماً لا يُمكن أن يَقبل أقلَّ انحناء دون أن يُغيِّر طبيعته وبالتالي يَتوقَّف عن كونه مستقيماً؛ الرذيلة هي كالمنحني الذي يُمكن أن يَقترِب إلى حدٍ ما من الخط المُستقيم دون

أن يَتَوقّف عن كَونه مُنحنِياً. ينتج أن الفضيلة يُمكن أن تُعرَّف مُباشرة، وأن الرذيلة لا يُمكن تعريفها إلاّ بتعارُضِها مع الفضيلة. كما أن المذاق الحلو للعسل يُعرِّف عن ذاتِه دون الحاجة لِمقارنته بأشياء أخرى، كذلك فإن طَبيعَة الخير تَتضِح مباشرة ومن تِلقاء نفسها.

8.03 - الحكيم قدوة.

قال أرسطو: إن الإنسان الفاضل كالمسطرة بها يُقاس ويُقدِّر كل شيء. الرواقيون يَتّفقون معه في هذه النقطة؛ الحكيم، بالنسبة لهم، هو كَالنموذج الفريد وعلى كل انسان أن يُقارِن نفسه به دون انقطاع؛ وأن يَتساءل ماذا كان سَيفعل الحكيم ليقرر ما يجب عمله في كل مناسبة. إذاً بالنسبة للأخلاق، من الأهمية بمكان، وجوب دِراسة شخص الحكيم في جميع تفاصيله، على أن تَكون جميع أسارير وجهه مَرسومَة بدقّة.

8.04 - للحكيم الكمال الإنساني فقط.

ولكن ما هي الطريقة المناسبة لاتباعها في دراسة الحكيم؟ لِمعرفة ما إذا كانت هذه التعيينات أو تلك تُناسب الحكيم، لا تَكفي - نا معرفة أفضلية امتلاك أو عدم امتلاك صِفة ما، كما كان ذلك كافياً من أجل الصفات الإلهية [فصل 3، فقرة 10 - أي 3.10]. إن سعادة الحكيم لا تَقُلّ بشيء عن سعادة زفس، لأن له كما لِزفس كل التمام الذي ينطوي عليه. الحكيم، إذاً، لا يَنقصه زفس أبداً، لأن زفس مع كل قدرته لا يَقدِر على زِيادَة فضيلته، ذلك لأنها

كاملة، ولا أن يجعلها أكثر ثباتاً، حيث أنها لا تتزَعزَع، ولكن رغم ذلك، فإن الحكيم ليس له سِوى الكمال الإنساني وليس الكمال الشامل [الكمال الإلهي]. إذاً، في البحث عَمّا يُناسب الحكيم، يجب أن نَعمل على تطبيق مبدأ أكثر تَحديداً.

8.05 - كمال سعادة الحكيم.

ليس لدى الحكيم كل ما يُستَحسَن امتلاكه، ولكن لا شيء يَنقص كمال سعادته؛ وبالتالي، كل تعيين لما يمكن لوُجوده أو غيابه أن يُعكِّر سَعادته يجب أن يُرفض أو أن يُخَصَّص له. أما بالنسبة للأشياء التي لا تَقدِر أن تُسهِم في سعادته ولا أن تسيء إليها، فسيّان إن امتَلَكها أو لم يَمتلِكها. الحكيم يمكن أن يَكون فقيراً، عَبداً، منفياً، معذَّباً، مُشوَّهاً، مُساقاً إلى الإعدام mis à mort ، ذلك لأن لا الثروة، ولا الحرية، ولا الوُجود في الوَطن، ولا سَلامة الجَسَد، ولا الحياة.. خيرات؛ ولا يمكن لأي من هذه الأشياء من ذاتها أن تُحرِّكنا أو أن تَستبقينا في الفضيلة، وبالتالي أن تَخْدُم سعادتنا؛ العذاب ليس أبداً شراً والحكيم، في ثَوْر فالاريس le taureau de Phalaris [شخص في رواية قديمة] يستمر في كونه سعيداً تماماً. بالمقابل، إنه يملك من حيث الجوهر حُسن تَصرُّف في جميع الأشياء قليلة الأهميَّة، حُسن تَصرُّف حقيقيّ أو افتراضيّ حسب ما تكون الأشياء خاضِعة أو غير خاضِعة لنشاطِه. إذاً، الحكيم يَملك جميع المواهب، فهو ماهر في جميع الفنون وعَليم في جميع العلوم، لأن الموهبة، العلم أو الفن،

تَكمن في إمكانيات يمكن بواسطتها أن يُجيد استعمال الأشياء قليلة الأهميَّة.

8.06 – أوصاف الحكيم.

عندما تتعين صِفة الحكيم تتحَدَّد أيضاً بصورة غير مباشرة وبالتعارض، صِفة فاقد الرشد. لا شيء ينقص فاقد الرشد مما يمكن أن يجعله تَعيساً؛ يمكن للأشياء قليلة الأهمية أن تدخل في حوزته؛ ولكن بما أنه يُسيء دوماً استعمالها، فإنه لا يوجد عنده لا موهبة، ولا علم، ولا مهارة. وَحدَه الحكيم يمكن أن يكون، على الأقل بالمقدرة إن لم يكن بالفعل، ملكاً، كاهناً، عرّافاً، رجل دولة، مُشَرِّعاً، اقتصادياً، عاملاً يدوياً في فن ما، لأنه وَحدَه يملك الفضيلة، مَصدر حُسن الاستعمال. أكثر من ذلك، إذا كُنّا نعني بالغنى ما يجب أن نعنيه، حكمة الاقتصاد لما نملك، فالحكيم وَحدَه هو غنيّ؛ بالحريّة والاستقلاليّة تجاه كل ما هو غير العقل القويم، الحكيم وَحدَه هو حُرّ. دون أن يكون قد تَمَرّس في فنٍ من الفنون، دون أن يكون قد درس نظريّات عِلمٍ مُعَيَّن، يُمكن القول أن الحكيم هو الآن بالافتراض فناناً في هذا الفن وعالماً في هذا العلم، لأنه يملك في نفسه هذا التوتر النفسي المتين الذي وَحدَه يمكن أن يُعطي المهارة العملية وأن يجعل التمييز أكيداً؛ بالعكس فإن التمرين والدراسة لا تُعطيان للرذيل، طالما هو على هذه الحال، لا هذه الثقة في الحكم ولا هذه المهارة اليدوية التي لا يمكن أن تنتج إلاّ عن الفضيلة.

8.07 – الحكمة ليست عطيَّة من الطبيعة.

مع الإنجيل ولكن في فِكر مختلف تماماً يَظهر أن الرواقيين يقولون: ابحثوا أولاً عن الحقيقة، والتوافق مع العقل القويم، وإطاعة القانون المشترك، فإن ملكوت الله وكل ما تَبَقى سيُعطى لكم علاوة. ولكن كيف يمكننا الحصول على هذا الترتيب الفاضل الذي يُنقذنا من هُوَّة شقاء ويُؤمِّن لنا الغبطة العظمى؟ نحن نعرف أن الحكمة لا تُعطى مباشرة من قِبَل الطبيعة، ولا يَحصل عليها الإنسان إلاّ بعملٍ معقول، ونظام مُستمر: وحده الإنسان حسن التربية يمكن أن يكون حكيماً، الإنسان بدون ثقافة لا يمكن أن يكون سِوى فاقد الرشد.

8.08 – متطلبات اكتساب الفضيلة.

اكتِساب الفضيلة، إذاً، يَتطلَّب من كل واحدٍ منا سِلسِلة جهود فعّالة، وسلسلة تحليلات منطقية حَسَنة الإدارة، ولكن إذا أخذنا في الاعتبار النظريات الرواقية حول التكوين الطبيعي للإنسان، يظهر أن هذه الجهود والتحليلات يجب ألاّ تُعوزه أبداً وأن الإنسانية جمعاء يجب أن تكون عائلة كبيرة من الحكماء. بالفعل، لا نكتشف من أين يمكن للرذيلة أن تأتي، إذ أن الرواقيين يؤكدون لنا أن الإنسان لا يتلقّى من الطبيعة سِوى ميول سليمة تَقوده إلى الفضيلة بَدَلاً من أن تُضَلِّله.

8.09 – النفس لا تَتجزأ.

لكي يفسِّران الصراع الذي يَشعر به الإنسان في نفسه، ظن كلّ من أفلاطون وأرسطو – مُجازفين بكَسر الوحدة الأساسية للكائن الإنساني – بوجوب تقسيم النفس إلى ثلاث سُلطات مُتمايزة كما إلى ثلاث نفوس، لكلٍ منها مركزها الخاص في الجسم وميول متمايزة، ولكن على علاقة مستمرة مع الاثنتين الباقيتين. الاندفاع العنيف للرغبة الشَهْوِيَّة concupiscible يُقابله نشاط مُتسامِح للرغبة الغَضَبِيَّة irascible، في حين يُمارِس الفكر النقي سلطته على كلا الاثنتين الأخيرتين باحثاً في كَبْح الواحدة وإعطاء الدفع للأخرى. توجد الفضيلة عندما يَنجَح العقل في استيعاب الإغراءات غير المنتظمة في حدود مَعقولة بواسطة ميول حسنة؛ لكن يكفي أن يَنسى الفكر النقي نفسه، كي لا تَشعُر الشهيَّة العنيفة بالرادِع، فتسود، من جراء ذلك، الفوضى في النفس وتَظهر الرذيلة. في عقيدة كهذه، إذا كان الإنسان لا يولد سيئاً، فإنه على الأقل يحمل في نفسه منذ البدء مصدر الشر، وهكذا تُفَسَّر دون صعوبة إمكانية الرذيلة. فيما خلا شواذ واحد من فوزيدونيوس غير موثوق وقليل الوضوح، فإن جميع الرواقيين حريصون على الحفاظ على الوحدة التامة لما يُسَمّيه كلّ منّا " أنا ". بناءً عليه رفض الرواقيون تقسيم النفس الإنسانية؛ جميع الإمكانيات الفكريّة أو الفاعلة هي مُطابقة من حيث الجوهر للقسم المركزي للنفس؛

إن التصوّرات والميول، أياً كانت، تَشتق جميعها من المبدأ الحاكم الذي هو جوهر العقل نفسه عند الإنسان المُكتَمِل.

8.10 – الفضيلة والرذيلة والإنسان.

هل يكون جميع البشر، إذاً، أفاضل والرذيلة ليست سِوى احتمالاً مُجرّداً؟ هيهات أن يكون ذلك، يُجيب الرواقيون، فالفساد هو نوعاً ما شامل، والتاريخ لا يُعْلِمنا عن إنسان حياته خالية إطلاقاً من اللوم؛ فلا سقراط ولا أنطيستن Antisthène، لم يَعرضا للعالم تحقيق الكمال السامي الذي هو وحده الفضيلة، وكما بحسب مبادئنا المثبتة بأفضل البراهين، إن الذي لا يملك الفضيلة هو بالضرورة رذيل، يجب القول أن لا هذا ولا ذاك كانا خاليان كلّياً من أيّة رذيلة. ماذا إذاً ! هل نقول أن أَخْيل Achile [أخيل وأريسْطيد هما بطلين من حرب طِروادة حسب هومير Homère؛ هذه الأسماء ترجع إلى ترجمة سليمان البستاني للأليادة.] كان جباناً وأن أريسطيد Aristide كان ظالماً؟ يُجيب الرواقيون باللغة الدارجة، عندما نقول أن إنساناً هو جبان أو ظالم، نعني أن الجبن والظلم هي الصفات التي تُلاحظ أولاً من بين نقائصه، وبهذا المعنى، لا أخْيل كان جباناً ولا أريسطيد كان ظالماً. فضلاً عن ذلك، وفي نفس الأسلوب، أحدهم يمكن أن يُدعى شجاعاً والآخر عادلاً؛ ولكن إذا اعتبرنا كُنه الأشياء في حقيقتها ودقتها، فلا أخْيل كان شجاعاً ولا أريسطيد كان عادلاً.

وبما أن لا هذا ولا ذاك كان حكيماً، إذاً لم يكن كلاهما فاضل؛ وكونهما، بهذا المعنى، غير فاضلين، كانت عندهما جميع الرذائل.

8.11 – الإنسان يولد خيِّراً.

إذا كانت الرذيلة مُنتشِرة هكذا أينما كان، فمن أين أتت؟ الإنسان يولد خيِّراً، يجيب الرواقيون مع روسّو، ولكن المجتمع يُفسِده. هذا الجواب يُرجِئ الصعوبة دون أن يَحلّها. إذا كان المجتمع يُفسِد الفرد، هذا ظاهرياً لأنه هو نفسه فاسد، لكن المجتمع لا يمكن أن يكون فاسِداً إلاّ إذا كان الأفراد الذين يؤلِّفونه هم أنفسهم فاسدين. لو أن الرواقيين اكتفوا بهذا التفسير، لكانوا ارتكبوا، كما روسّو، غَلَطاً في التحليل؛ ولكن من الواضح أن الفساد الاجتماعي، بالنسبة لهم، هو سبب ثانوي يتذرَّعون به، لا ليأخذوا عِلماً بوجود الرذيلة في مصدرها الأولي، بل ليُبَرهِنوا كيف أن الفضيلة هي حالياً صعبة بمكان ولا نصادِفها أبداً بين البشر في العصر الحاضر.

8.12 – دخول الرذيلة إلى المجتمع.

لكي يُفسِّر الرواقيون كيف تَمكَّنت الرذيلة من البدء بالدخول إلى المجتمع الإنساني يَستحضرون سبباً آخراً. إن الميول الطبيعية هي صالحة وموجهة نحو الخير، قبل كل عمل، ولكن ليس لقوتها القياس الصحيح، هذا التأمين الكامل الذي تتطلبه الفضيلة. إن الشاب قد حصل من الطبيعة على حَيوِيَّة تَحمِله على مواجهة الخطر، ولكن عدم خبرته تجعله لا يُقدِّر بأمان طبيعة الخطر الذي

سيُلاقيه وأن اندفاعه المُتسرِّع يحملُه حتى الغضب والتهور. غير أن هذا الضعف في الموافقة التي تسبُق الفعل وهذا الإفراط في تطور الميل يُعتَبران أيضاً مخالفة للعقل يُسميها الرواقيون نزوات. هكذا، تظهر بذرة الشر أولاً في الموافقة التي تسبق كل فعل، وفي الحكم كشرط مُسبق لِتطَوّر كل ميل. إن قراراً حاسماً، وموافقة تامة تُعطي لحركة النفس القياس المناسب، ولكن موافقة ضعيفة، أو رأي، كما يقول الرواقيون، يُسَبِّب اضطراباً حقيقياً في اندفاع الميل.

8.13 – نشوء النزوة.

الرأي هو إذاً عنصر ضروري في تكوين النزوة، لكنه ليس بمفرده كلّ النزوة. الموافقة تكون فقط، في وجود حكم، ليُقرِّر التأكيد أو النفي؛ النزوة تكون مُوَجّهة نحو الفاعليّة، إنها تهدف إلى إنتاج عمل يُعَبَّر عنه بِــ فعل. الخطأ والرأي ليسا إلاّ مِثل الأصل والأرومة، النزوات هي النبات الغض والمميت الذي يفلت منه ويتكاثر حوله. هذا ما يُبَرهِن فعلاً أنه يوجد في النزوة عنصر خاص يفصلها عن الحكم البسيط الخاطئ أوضعيف التأكيد، ذلك أن تفكيراً منطقياً بسيطاً مفهوماً جيداً يكفي ليُبدِّد تماماً الخطأ، بينما يستمر هياج النزوة حتى بعد أن يكون الفكر قد تحرَّر من الأوهام. إضافة إلى ذلك، نلاحظ أن النزوة هي دوماً عدم إطاعة لما يُمليه العقل القويم، لا يمكن أن توجد، كالخطأ، إلاّ في كائن موهوب بعقل؛ الحركة التي تتولّد في النزوة يجب إذاً ألاّ تُعَرَّف

كتَغَيير في النفس، ولكن تَغَيُّراً، واضطراباً في الفكر الاستدلاليّ. في تَعريف كل نزوة، يجب إذاً إدخال عنصرين، أولاً: الموافقة غير المؤكدة والباطلة، وثانياً: الاضطراب الذي يُنتِجه حالاً بعد تحريك الميول، وبإظهار كَخير أو كشرّ ما هو، في الحقيقة، لا خيراً ولا شراً.

8.14 – الرأي والنزوات الرئيسية.

الرأي الذي يتيه بين الخير والشر يمكن اعتباره إما كمُستقبلي أو كحاضِر. يوجد إذاً ولا يمكن أن يوجد إلاّ أربع نزوات رئيسية، اثنتان تتعلقان بالخير واثنتان تتعلقان بالشر؛ اثنتان تتجهان نحو المستقبل واثنتان ترتبطان بالحاضِر. النزوتان اللتان يثيرهما الرأي لخير أو لشر مستقبلي يتألفان من حركة غير منتظمة للنفس الموهوبة بعقل لكي تقترب أو تبتعد؛ إحداهما هي الشهوة، وهي شهيَّة غير عاقلة ترمي إلى امتلاك حاجة ينظر إليها الرأي خطأً على أنها خير، والأخرى هي التخوُّف، وهو نفور غير عاقل يرمي إلى تجنُّب مُصادفة ما يُظهِره الرأي زوراً على أنه شر. النزعتان الأخيرتان اللتان يُثيرُهما الرأي من خير أو من شرّ حاضِر يتألفان من حركة غير منتظمة للنفس موهوبة بعقل الذي به تَنشرِح أو تَنقّبِض؛ إحداهما هي اللذة، وهي تمدد غير منتظم للنفس في امتلاك لما ينظر إليه الرأي باطلاً على أنه خير، والأخرى هي الألم، وهو تقلُّص غير منتظم للنفس الموهوبة بعقل في حضور لما ينظر إليه الرأي باطلاً كأنه شرّ.

8.15 - تنوع النزوات الرئيسية.

بعد هذا التقسيم المنهجي والدقيق جداً للنزوات إلى أربعة أجناس، يُعَدِّد الرواقيون باعتناء التنوعات العديدة للنزوات التي لها في اللغة اليونانية عبارات خاصة، ويُبرهِنون أن جميعها هي أنواع لهذه النزوات الرئيسية الأربع.

8.16 - الموافقة خاضعة لسلطتنا.

يجب أن نلاحظ أن اضطرابات النفس هذه لا تُشير إلى ميول عادية وغير إرادية كما تفعله غالباً كلمة نزوة؛ إنها حركات عَرَضية، أخطاء خاصة يَعود إلينا عدم اقترافها، ذلك أن مصدرها مصحوب في حكم بالرضى، والحكم خاضع لسلطتنا. النزوات بحد ذاتها هي بالنسبة لصحة النفس مثل وَعكَةُ مؤقتة بالنسبة لِصحة الجسم؛ ولكن كما أن تكرار الوعكات يَنتهي غالباً بأن يُولّد في الجسم حالة مَرَضِية، كذلك التَجَدّد المتكرِّر للفوضى يُولّد نزوعاً عادياً للحركات شديدة الانفعال. وكما أن الأطباء يُمَيِّزون نوعَين من الحالات المرضية، بعضها تجد أسبابها في وفرة الميول humeur وبعضها الآخر في افتقارها المفرط، كذلك الفلاسفة يُمَيِّزون بين الميول العاطفية inclinaisons passionnées والميول penchants التي قَوَّتْها العادة وزادت من صلابتها، تلك التي تُتَرجم بشهوات عنيفة أو باشمئزاز مبالغ فيه وتلك التي تُنتِج وَهناً عاماً في توتر النفس.

8.17 - التقدُّم نحو السعادة.

هكذا النفس التي كانت سليمة بطبيعتها يمكن أن تُصبِح عرضة للمرض، هكذا ميول، التي من ذاتها كانت مُوَجهة نحو الخير، يُمكن أن تُصبِح كأنها مشوَّهة. في وسط الفساد العام الذي يَسود الآن بين البشر، لا أحد ينجو من العَدوى وليس مَحمولاً رأساً إلى الفضيلة دون أن يكون قد تَحَمَّل وصمة الرذيلة. ولكن بما أن كلٍ منا لم يَقع في الرذيلة إلاّ بخطئه، فإنه أيضاً في مقدور كلٍ منا أن يَتَوجه نحو الفضيلة ويَثبُت في الخير بدلاً من أن يَستَمر ويَتقوّى في الرذيلة. هذا السير باتجاه الفضيلة الذي يَدعوه الرواقيون "التَقَدّم" ، طالما أنه لم يَبلغ حَدَّه، فإنه ليس الفضيلة ولا حتى بِدايَة فضيلة. الإنسان لا يصل إلى السعادة منذ أن يبدأ القيام بجهود لكي يبلغها؛ إنه يقترب منها أكثر فأكثر دون شك، ولكن بما أنه لا يوجد وسط أبداً بين الفضيلة والرذيلة، لا يُهُم أنه لا يَعُد يفصله سِوى فاصل بسيط جداً، وأنه لم يبقَ عليه سِوى لحظة انتظار لكي يصل إليها، فإنه في التعاسة ليس أقل تماماً من الرذيل الأكثر ترسُّخاً. رجلٌ يَسقط في البحر هو غريق ولو بقي على إصبعين من سطح الماء أو غائص على عمق مائة ذراع؛ الجَرو وإن لامَس النور عينيه عند فتحها، فهو لا يزال أيضاً فاقد البصر.

8.18 - التقدم نحو الفضيلة.

غير أنه، إذا كان الإنسان الذي يتقدَّم نحو الفضيلة هو في وضع تعيس مثل الذي يغوص في الرذيلة، إلاّ أنه يوجد فرق كبير

بينهما. فإذا لم يكن التقدم خيراً، فهو على الأقل أمرٌ مطابق للطبيعة وله قيمة كبيرة، بينما الحالة المعاكسة أمرٌ بعيد وقيمته منقوصة. ليس فقط البشر الذين في حالة التقدم تفصلهم مسافة كبيرة عن باقي الأرذال، لكن بين الذين يتقدمون نحو الفضيلة أنفسهم يمكننا أيضاً أن نؤسس فوارق فيما بينهم.

8.19 - مراحِل السقوط في الشر.

لقد رأينا كيف أن الإنسان الذي يبتعد عن الطريق القويم يسقط في الشر كما في ثلاث سقطات متتالية؛ بداية تَضعف موافقته ولا يَعد يَحكم إلاّ بالرأي؛ ثمّ ميوله تكون كأنها مُشَوّهة وتَظهر النزوات؛ أخيراً فإن تكرار النزوات الانفعالية يُنتِج العادات الرذيلة التي تُوَلِّد أمراض النفس. من أجل الصعود ثانية من أعماق الرذيلة إلى القمة حيث تَشُعّ الفضيلة، يجب بالضرورة استعادة كل ما خسره كأن يَتسلّق بالتتابع ثلاثة انحدارات. يفصل استهلال هذا الصعود الطويل عن النهاية كما بمَرحلتين حيث يَظهر الإنسان كأنه يتوقف، نوعاً ما، لكي يسترجع أنفاسه ويُرَمم قواه.

8.20 - القضاء على العادات السيئة.

الإهتمام الأول للذي يريد أن يَصِل إلى الفضيلة يتوقف على مراقبة الشهوات والنفور غير المعقول، و تَصحيح الاتجاه الخاطئ الذي اتخذته حركات العقل وتَدمير العادات الذميمة. عندما يحصل الإنسان على هذه النتيجة الأولى يكون قد تَخَلّص من الميول ومن الأمراض، ولكن الأهواء لا تزال ممكنة أيضاً؛ مثلاً، سرعة

الانفعال l'irascibilité تكون قد زالت، لكن ثورة غضب يمكن أن تَحْدُث أيضاً. موضوع الدراسة الثانية الميل tendance والكراهية l'aversion؛ المقصود أن نُرجع إلى الواحدة وإلى الأخرى صِحَّتها الأولية، أن نعمل بحيث يكون اختيارهما من بين الأشياء قليلة الأهمية مُبَرّراً دائماً لا يُنتِج إلاّ أفعالاً لائقة. التأثير الحاصِل هو القضاء على الحركات غير المنتظمة وزوال النزوات. منذ الآن وقد عادت الميول إلى كَمالها الأول؛ الإنسان لا يتوه أبداً، بل يبقى عِرضة للضلال؛ إنه لا يَملك حتى الآن الثقة الأكيدة التي تجعل كل سقطة جديدة غير ممكنة وهي أساسية للفضيلة. سِلسِلة ثالثة من الجهود مُرَكَّزة على الموافقة يُمكنها أن تُعطيه أخيراً هذه العصمة، هذا الثبات الراسخ الذي وحده لا يزال يَنقَص الكمال، فيَصِل الإنسان إلى الحكمة.

8.21 - هل يجهل الحكيم وضعه؟

يقول الرواقيون أن الإنسان الذي يُصبح حكيماً لا يُدرِك في اللحظة الأولى أنه قد أضحى هكذا، ومع ذلك فالفلاسفة أنفسهم يؤكدون لنا أن الحكمة هي بحد ذاتها شيء حسيّ. كيف نُفَسِّر أن تَغَيُّراً كاملاً بهذا المقدار يمكن أن يحصل في الوضع البشري ويبقى برهة واحدة غير ملحوظاً من الشخص نفسه الذي حدث له ذلك؟ إذا كان امتلاك الفضيلة، هو هكذا، في اللحظة الأولى غير ملحوظاً، أليس ذلك لأن لا شيء يفصل الفضيلة عن آخِر لحظة من التقدُّم نحوها، ذلك أن المرور من هذا الحد الأخير إلى

الفضيلة هو مستمر بدقة؟ كل شعور يتطلب مثل صدمة؛ غير أنه إذا كان لا يوجد بين التقدم الآيل إلى الانتهاء والفضيلة التي تشرع في الابتداء أي قطع للصِلة، وأية هزة غير ممكنة، بالتالي، أي إحساس لا يكشف لضمير الإنسان التغير الذي يجري في داخله في هذه اللحظة. غير أن الرواقيين، على ما يظهر، يُقِرُون بأن الحكيم لا يبقى طويلاً قبل أن يُدرك ما هو وضعه. ألم يتمَ تقدماً أخيراً في اليوم الذي تتكشف له حكمته؟

8.22 - الحكيم في نظر سِنكا.

إذا صدقنا سِنكا، فإن الحكيم ليس هو من يجهل نفسه إنما هو الذي على وشك أن يُصبح حكيماً والذي منذ الآن مُستثنى من أية نكسة ممكنة، نوعا ما حكيماً بحد ذاته، هو حتى الآن ليس حكيماً لنفسه. هذه المرحلة الثالثة للتقدم حيث تم اكتساب العِصمة هي حتى الآن ليست الحكمة الحقيقية بحسب سِنكا؛ لا يوجد حكيم حقيقي سِوى من هو حكيم في نظره الشخصيّ. كما نفهم بصعوبة أن إنساناً ما يمكن أن يكون سعيداً دون أن يشعُر أنه كذلك، بالعكس تماماً نفهم إمكانية أن يكون تعيساً، مع امتلاكه جميع شروط السعادة، إذا كان يجهل فقط أنه يُحَققها، إن شهادة سِنكا تستحق أن تؤخذ جدِّياً في الاعتبار. من جهة أخرى نفهم أن الرواقيين الذين على ما يظهر يجدون لذة، في إدهاش الرأي بغرابة عباراتهم، قد أمكنهم أن يُسَمّوا منذ الآن الإنسان الواثق من نفسه حكيماً يجهل نفسه.

8.23 – اكتساب الحكمة.

في جميع الأحوال، لكي تُصبح الحكمة مُكتَسَبة، لا يجب فقط أن يكون كل مرض قد زال، بل أيضاً زوال كل احتِمال لانفعال. إذاً، هل نقول أن الحكيم يحيا في سكون مطلق، وأن نفسه لا تأتي بأية حَرَكة، ولا تَشعُر بأي انفعال؟ كلا، لأنه إلى جانب الخيرات التي هي في حالة سكون، والتي هي عَون للسعادة لأنها تستبقينا ثابتين بمقتضى الفضيلة، توجد الخيرات المتحركة التي تشكِّل عوناً يَدفعنا للحركة وِفقاً للفضيلة. الشهوات والكراهيّة ليستا بالضرورة مخالفتين للصواب، الرأي وَحدَه لا يَقودهما، والأشياء المُستقبلية التي تُبعِد النفس عنهما يمكن أن تكون شروراً حقيقية، وتلك التي تَقودُها نحوها ليست خيرات مزيّفة. إذاً يُعارِض الشهوات ويقابلها التأثيرات الحسنة؛ الرغبة تُقابل الإرادة، وهي شهِيَّة appétit مُعْتدِلَة ترمي إلى حيازة شيء يُعرّفنا العلم على أنه خير؛ والخوف يُقابله الحذر، وهو نفور عاقل يَرمي إلى تجنُّب شرّ حقيقي.

8.24 – تأثر نفس الحكيم.

ألا تَشعر نفس الحكيم بأية حركة تجاه الأشياءِ الحاضرة، ألا تَفعل سِوى أن تُريد وأن تَتأهَب، ألا تَشعر أبداً بتمدد أوبانقباض؟ من الواضح، أنه لا يمكن أن يوجد أيّ انفعال حسن يُقابل الألم، ذلك أن نفس الحكيم لا توجد أبداً أمام شر حقيقي وبالتالي فإنها لا تتقلّص أبداً؛ لكن بما أنها تَملِك الخير دائماً، فإنها تَعرِف أو بالأحرى إنها تَشعُر دوماً بالسرور، هذا الانفعال الجيِّد، هذا التَمَدّد

الملائم للنفس الذي يُقابل التلذذ. نفس الحكيم يمكنها إذاً، دون أن يَطرأ عليها أي تغيير، أن تَشعُر بانفعالات متنوِّعة وأن تَشعر بحركات تتغيّر بحسب الطريقة التي يتقدّم بها الخير إليها؛ كذلك الترتيب الفاضل بتداخله في تَنَوّع الميول وأشياء الطبيعة يأخذ أشكالاً ومظاهر متنوِّعة هي بهذا المقدار فضائل مختلفة دون أن تَتوَقف عن أن تكون واحدة في مبدئها.

8.25 – الفضائل في مصدرها.

الفضائل المختلفة، بجسب قليانت، هي في مصدرها نفسها صفة نارية وتوتر كاف وقوة تأخذ أسماءً مختلفة حسب تَنَوع الأعمال التي تنطبق عليها. غير أن جميع الأعمال الممكنة ترجع إلى أربعة فِئات رئيسية، وبالتالي، فإن التوتر الفاضل ينقسم إلى أربعة فضائل رئيسية. كل عمل إنساني يقوم على اتخاذ قرار: أن يتمالك نفسه أو أن يَستَسلِم، أن يَتَحمّل أو أن يَضعف، وأخيراً أن يَدخل في علاقة مع أترابه. غير أن الحكيم عندما يُميِّز بكل ثقة ما يجب أن يَفعله وما يجب أن يتحاشاه، فإنه يُمارس الحذر؛ وعندما يتمالك ميوله في حدود معقولة دون أن يَدعها تتفاقم إلى حد الهواية، فإنه يلتزم الاعتدال؛ وعندما يتحمّل المحنة دون وهن، أو عندما يُواجه الخطر دون اضطراب، فإنه يُبدي شجاعة؛ وأخيراً إنه يُمارس العدالة في علاقته مع أترابه عندما يُخصص لكل واحدٍ ما يَستَحقّه والقسم الذي يرجع إليه.

8.26 – السعادة هدف الفضائل.

هكذا، إن هدف الحذر هو لياقة الأفعال؛ والاعتدال هو اعتدال الميول؛ والشجاعة هي الثبات في الأحوال الصعبة؛ والعدالة هي التوزيع المتناسب مع الجدارة؛ ولكن هذه ليست سِوى المواضيع الرئيسية؛ في الواقع إن جميع الفضائل مرتبطة إلى حدّ أن كل واحدٍة منها تمارس بشكل ثانوي الوظائف الثلاث الأخرى، في نفس الوقت التي تقوم بوظيفتها الخاصة. لكي يكون إنسان ما عادلاً، مثلاً، يجب وبصورة رئيسية أن يتمكن من تقدير قيمة الأشياء وأن يأخذ في الاعتبار كل واحدةٍ منها؛ ولكن أليس من الضروري أيضاً أن يعرف أن هذا التصرف هو عمل لائق، وأن يُلَطِّف من ميوله لكي لا يستثني أحداً، وأن يكون قادراً على ألاّ يخشى بُغْض الآخرين؟ وفي الطريقة نفسها يمكن أن نُحَلّل بالنسبة إلى كل واحدة من الفضائل الرئيسية الأربعة وكذلك من أجل الأنواع المختلفة التي تَحويها كل واحدة منها، بحيث نصل إلى استنتاج أن الذي يملك فضيلة ما يملك جميع الفضائل الأخرى، وأن الذي يفعل بموجب واحدة منها يفعل بموجبها جميعاً. بقدر ما يوجد فضائل رئيسية، بقدر ما يوجد نقائص رئيسية تُعارضها، وإن اتحاد الفضائل يُقابله اتحاد الرذائل. الفضيلة البسيطة هي واحدة في منبعها، وبعد أن تكون، كما تَفَتّحَت في الفضائل الرئيسية الأربعة، تتركز من جديد في غاية وحيدة. بالفعل، جميع الفضائل ترمي إلى نفس الهدف الذي هو السعادة. لنتصوّر هَدَفَ

رِماية حيث النقطة المطلوب إصابتها يُؤَشر إليها بخطوط ذات ألوان متنوعة، ونَبَّالة يسعون إلى إصابة نفس النقطة لكنهم يستخدمون نفس الخطوط ليُسَدِّدوا إليها، يقول فانِطيوس هكذا نجد تمثيلا دقيقاً للعلاقة الصميم للفضائل في ما بينها.

8.27 – مُستلزمات العمل الفاضل.

جميع الفضائل، أياً كانت، هي مفيدة ونافعة تستحق أن نبحث عنها لأنها تقود إلى السعادة، والأمر كذلك بالنسبة للأعمال التي تشتق منها. إذا كُنا نريد الدخول في دقائق الجدل، نقول أن كل فضيلة بحد ذاتها جديرة بالبحث عنها وأن العمل الفاضل الذي يُعَبَّر عنه بِ – الفعل، يجب أن نبحث عنه؛ لكن كي نشتغل بمواضيع أهمّ، لنُذَكِّر أن هذا العمل الفاضل الذي يجب أن ننشده يحوي في كُليَّته المعقدة عنصراً مضاعفاً، ألا وهو معرفة الشيء المنجز والطريقة التي بها تمّ إنجازه، الشيء الملاحق والملاحقة نفسها، الشيء المكتسب والاستعمال الذي نفعله به، في الاستعمال والملاحقة يكمن الخير والشر، الجميل والقبيح؛ الملاءمة وعدم الملاءمة تتوقف على ما تمّ إنجازه وعلى الأشياء بحد ذاتها. في المشاورة التي تسبق العمل وفي تقدير عمل ما سبق فعله، يقول شيشرون حسب فانِطيوس، يوجد إذاً فحصان: الأول موضوعه النزاهة والثاني يقوم على ما هو نافع.

8.28 – الفعل الجميل والفضائل الرئيسية.

الفحص الأول لا يضع نصب عينيه سِوى الترتيب الداخلي للإنسان الفاعل، حيث يتركز في هذه النقطة الجميل والقبيح، أو – لكي نتكلّم مثل شيشرون – الشريف وغير الشريف. أيّاً كان الشيء المنجز، يكون الفعل جميلاً إذا كان في نفس الوقت حسب الفضائل الرئيسية الأربع. إذا كان الإنسان قد تصرّف بحذر، واعتدال، وشجاعة، وعدل، إذا كان الترتيب الذي يشتق منه الفعل له هذه الخاصيّة من الطاقة الشديدة التي هي الفضيلة. إذا كان الفاعل من عداد الحكماء. يكون الفحص الأول بسيطاً، لأنه في الحقيقة هو نفسه دوماً ولا يتوقف على المناسبات. ليس الأمر كذلك بالنسبة للفحص الثاني الذي، حسب شيشرون، يقوم على ما هو نافع مع ضرورة تحديد مُلاءمة الأفعال أو عدم مُلاءمتها.

8.29 – الأفعال المناسبة والحكيم.

الأمر المنجز يستحق أن يُدعى ملائماً عندما تكون قيمته أكبر من قيمة كل الأفعال الممكنة في اللحظة ذاتها التي تمَّ فيها، ذلك أنه في هذه الحالة فقط يمكن الدفاع عنه بتحليل منطقي جدير بِموافقة. ولكن ما أصبح مُنجَزاً ليس له القيمة الأكبر إلا لأنه يرمي لحيازة الشيء الذي له من ذاته أكبر قيمة، هذا يعني أنه من بين الأشياء التي، في لحظة الفعل ذاتها وحسب الظروف، هو المطابق الأفضل للطبيعة. بدورها، إن مُطابقة الأشياء للطبيعة يُحكَم عليها وتُقدَّر حسب أهميّة العَون الذي تُقدِّمه للحفاظ على التكوين. في

كل مرة يتعلّق الأمر بتحديد ما يجب على فرد ما عمله في حالة معيَّنة، يمكن القول، أنه يجب حل مشكلة ضميرية، الحكيم الرواقي لا يأخذ في الاعتبار سِوى الجدوى، إنه لا يُفكر أبداً بغير ما يفكر به الإنسان العامي الذي يقصد منافعه. مع ذلك يوجد بينهما هذا الفارق، ألا وهو أن الحُكم المسبق والرتابة يمارسان تأثيراً عظيماً على قرارات العاميّ، بينما الحكيم يحمل في أحكامه على المفيد استقلالية تزدري بالرأي ولا تأخذ في الاعتبار إلاّ طبيعة الأشياء. لا يوجد مهنة حقيرة من أجل الحكيم الرواقي، إذا كانت تجلب منفعة وافرة أو أكيدةً نسبياً؛ إنه يغرف الماء مثل إقليانت، لا يخجل حتى أن يتعاطى ممارسة البهلواني، ولأجل أن يربح مثقالاً واحداً فإنه يعمل إذا اقتضى الأمر ثلاثة قفزات على الرأس.

8.30 - رأي أريسطون.

إن هذا القسم من الأخلاق الذي يحتوي الإرشادات المتعلِّقة بهذه الشروط أو تلك، علم الوعظ parénétique هذا الذي أقام له سِنكا وفوزيدونيوس أكبر وزن، يقوم فقط على تحديد لما سيدعوه كانط " النصائح بالتجربة الشرطية للمنفعة ". إن قيمة الأشياء قليلة الأهمية وحدها هي التي تؤخذ في الاعتبار؛ كذلك أريسطون Ariston الذي لم يجد أي اختيار مَدروس ليفعله من بين نفس هذه الأشياء، قال تعليماً كهذا يجب أن يُرسل إلى المرضِعات nourrices وإلى المُربّين pédagogues. في هذا التحديد

للأفعال اللائقة ببساطة لا يُقام وزن قطعاً للخير والشر. شيشرون يتعجب من أن فانِطيوس لم يفحص الحالات حيث يتواجد الشريف في تعارض مع النافع؛ ولكن في الأخلاق الرواقية مثل هذه النِزاعات لا يمكن تصورها على الإطلاق، ذلك أن الفضيلة والملاءَمَة يُحكم عليهما حسب مبادئ مختلفة لكل واحدٍ منها مجاله. بلوطراك ينحني لِسماع قول موجه إلى الرواقيين بأن الرذيل، حتى لو قام مراراً بعمل مُلائم، تبقى حياته تعيسة ولا يصبح أبداً حكيما، وهل يَخسَر الحكيم الحكمة والسعادة بتصرُّفٍ كهذا، يقوم بعمل مُلائم في بعض الأحيان عندما يَتجرَّع الموت. " نفس المؤلف يصيح، ماذا ! هل يَتخلّى الحكيم عن السعادة لأجل أن يتفادى التبرُّم، لكي لا يكون له جسم غريب الشكل grotesque أو مشوَّه، كلها أشياء قليلة الأهمية؟ أليس في هذا ترجيح لما هو قليل الأهمية على الفضيلة؟ ".

8.31 – الأشياء قليلة الأهمية والفضيلة.

يَظهر أن إخريزيبة كان قد أجاب على مثل هذه الاعتراضات بكل رباطة جأش وبتحليل منطقي دقيق. قال " إن قيمة أو انتقاص الحياة والموت لا تُقاس بالخير والشر، ولكن بتطابقها أو عدم تطابقها مع الطبيعة ". لا يمكننا في تقدير الأشياء قليلة الأهميّة، أن نأخذ أقل اعتبار للفضيلة، ذلك أن الأشياء قليلة الأهميّة ليست على ما هي إلاّ لأن امتلاكها لا يمكنه أبداً أن يخدم الفضيلة من أن يُسيء إليها. الموت نفسه لا يُمكنه أن يُسيء إلى السعادة، ذلك

أن الحياة ليست " سِوى امتداد الوجود عبر الزمن " وأن الفضيلة والسعادة هما، نوعاً ما، خارج الزمن. لا يُمكن للفضيلة أن تكون إلاّ تامة؛ السعادة تظهر أنها غير كاملة؛ منذ اللحظة التي تظهر فيها الواحدة والأخرى في الإنسان لِبرهة غير ملحوظة، فإنها تكون قد حققت كل ما يمكن أن تكون، وأن استمرارية الحياة لا تُزيدها ولا تُنقِصها.

8.32 - الحكيم والإنسان العادي.

يتابع بلوطرك بِمهارة قائلاً: " لكن إذا كانت حيازة الفضيلة لا تُغيِّر شيئاً في السلوك، فما هو نَفعها إذاً ؟ ما هو الاعتبار الذي يمكن أن نُكنُّه لصاحبة الجلالة هذه التي يُقَدِّم لها الرواقيون أروع الثناء في خطبهم، والتي يظهر أنهم يَنسون وجودها بالكامل حالما يعملون؟ " يُجيب الرواقيون: " في طريقة وجودنا الخارجيّة وحتى في فحص ما يجب عمله، نحن لا نبحث أبداً أن نَتميَّز عن العاديّ، لكن في الشعور الداخلي الذي يُرافق سلوكنا، نحن نختلف عنه تماماً ". الحكيم، وبالعناية التي يأخذها لأجل تفادي الفقر، ولأجل أن يصون نفسه من الأمراض، يظهر أنه يعتقد مثل الشعب أن الصحة والثروة هي خيرات، ولكنه يعرف تماماً أنها أشياء قليلة الأهميّة، لِذا فإن المرض لا يُخيفه أبداً وأنه يتخلّى، عند اللزوم، عن ثروته دون أن يُعاني ندماً أكثر من ضياع دراخماً واحداً.

8.33 – الإرادة خير مرافق للفضيلة.

يوجد في شخص الحكيم، إذا صح القول، مصدران للنشاط: أحدهما يَدعوه كانط " الإرادة الدنيا " وهي خاضِعَة لإرادة الغير hétérogène وتابِعة للأشياء، والمصدر الآخر يَدعوه كانط " الإرادة الصافية " وهي تتمتع باستقلال ذاتي وحقيقة حُرّة. هذا الانفعال الحسن الذي يَدعوه الرواقيون الإرادة، ليس سِوى الرغبَة المُدرِكَة للخير، ولكن الخير غير مُنفَصِل عن الفضيلة وأن الإرادة هي نفسها خير، وبالتالي، فضيلة أو بالأحرى الفضيلة بعينها؛ الإرادة الصافية هي إذاً كما يَقول فيختة Fichte، إرادة تُريد نفسها، وهي بالتالي حتماً حُرَّة، هذا يَعني أنها مُحَرَّرة من كل إكراه خارجي. أكثر من ذلك، إنها بتَوَتُّرِها وبجوهرها في كل شيء شبيهة بإرادة الإله السامي الذي بأمره كل شيء يُدار. كون الحكيم هكذا، فإنه لا يمكن أن يُعاني أيَّة خيبة أمل، ذلك أنه يُريد كل ما يَحصَل بإرادة عُليا. " يَصيح مرقص – أورِل، أيها العالَم كُل ما يُلائمُك يُلائمُني أنا نفسي؛ أيتها الطبيعة كُل ما تَجلُبُه لي الساعات هو بالنسبة لي فاكِهَة لذيذة. "

8.34 – نظرية الأخلاق وكانط.

إن نظريات الأخلاق الرواقية مَفحوصَة من وجهة النظر هذه، تظهر أنها ترتفع إلى عُلو سامٍ والتي على الأرجح سوف لا تَفوقُها أيَّة عقيدة فلسفيّة أبداً. غير أن الجمال البارز للفضيلة والاستقلال الكامل للإرادة القويمة لا تجعل الرواقيين يَنسون قيمة الأشياء

قليلة الأهميَّة التي تُطارِدها الميول. إنهم هنا يَتذَكَّرون أيضاً مَبدأ الهويَّة الأساسي والعطف العام. بَدَلاً من أن يُقيموا، كما يَفعل كانط، فاصلاً جَذرياً بين الإرادة الصافية وإمكانية الرغبة، إنهم يَكتَفون بأن يُمَيِّزوا بينهما بوضوح ليُسارِعوا بالتالي ويُقيموا في ما بينها وحدة لا تنفَصِم.

8.35 - أرسطو ورجوع الحكيم إلى نفسه.

عندما يرجع الحكيم إلى نفسه مُستجمعاً أفكاره في عقله لِيَضع فضيلَته وسعادته في مأمن من مَصائب الدهر، إنه لا يفكر، كما يُريده أرسطو، أن يَغرَق في تأمل عاطلاً عن العمل، إنه يُفَتِّش فقط عن قمة مُرتفِعة حيث يَتَمكَّن منها على الهيمَنَة على صَخب الرغبات؛ إنه لا يُريد إلاّ استجماع قِواه كي يَستَوعِب الميول ويَفرُض عليها قاعِدة ويُعطيها اتجاهاً فعلياً بجُهودٍ مُستَمرَّة. كما أن نشاط الإله السامي ليس مُركَّزاً في فِكرةٍ مُنفَرِدة، على الأقل أثناء مدة العالم، لكنه يَنتَشِر في الكل الكوني كي يُدير شؤون الطبيعة بواسطة إدارة يَقِظَة، كذلك فضيلة الحكيم يجب أن تُتَرجَم خارجياً، على الأقل أثناء حياتِه الفانية، باقتصاد بارع للميول الطبيعية والمواضيع التي توافِقها. فضلاً عن ذلك إنه فقط باعتكافه هذا على إدارة ميوله الأولى تُصبح الفضيلة حقيقة ناجزة؛ مُقتَصِرَة على نفسها بمفردها إنها ليست سِوى القُدرةَ على الخَيار، يعني كُمون مُجَرَّد، صِفة دون جوهر.

8.36 – موقع الكرامة من الفضيلة.

في الوقت نفسه الذي تجد فيه الفضيلة الشرط الضروري للتحقيق الفعلي لميولها المتنوعة والمتفاوتة في المقام، فإن علم الأخلاق يجد في الاعتبار ودراسة نفس المواضيع خصوبتة العملية. بالفعل، لا يُفكِّر الرواقيون مثل كانط، في إمكانية استنتاج من فِكرة الفضيلة الفريدة بحد ذاتها كل تَنوّع القواعد القابلة للتطبيق على ظروف الحياة؛ إنهم يَبحثون ويَجِدون في فحص وتقدير المواضيع الخاصة والميول الاستثنائية تحديد المُحتوى الفعلي للأحكام الأخلاقية. لكن ألا يُضحّي عِلم الأخلاق بعظمته بانشغاله هكذا في قياس قيمة الانحرافات ومواضيعها؟ ألا تخشى الفضيلة أن تُصبح عبدة للحظ بانتشارها في الميول؟ أخيراً ألا يخشى الحكيم استقلاليته بانشغاله الكامل في اقتصاد الأشياء قليلة الأهمية؟ طَبعاً لا، ذلك لأن عِلم الأخلاق يحتفظ باسم الخير لنشاط العقل الاختياري، الفضيلة تكمن في مُطاردة المواضيع المطابقة للطبيعة، وإن فشل المطاردة أو نجاحها لا يُنقِص الفضيلة أكثر مما يُزيدها. الحكيم لا يُخضِع نَفسه أبداً للميول، لكن بالعكس إنه يستعملها ويُديرها وِفق غاياته الخاصة.

8.37 – الحكيم يريد كل ما يحصل.

الحكيم يُحاكي الإله السامي الذي بانتشاره في الطبيعة لا يَبرح في السيطرة عليها؛ إنه يُعاوِن في العمل الإلهي ضمن المجال المحدود لنشاطه، إنه يُوفِّق بين كل مقاصِده وقرارات القانون

المشترك، إنه لا يُعاني أيَّة خيبة أمل، ذلك لأنه يُريد كل ما يَحصل بإرادة صلبة. هكذا الحكيم يُصبِح مشابهاً تماماً لزفس؛ له نفس الإرادة ونفس الأمان ونفس السعادة التي لزفس؛ كذلك الاحساسات التي تُناسب زفس ليست عنده في غير مَكانها؛ يُناسبه أن يكون عنده شعوراً سامياً من ذاته، فخوراً ومُعجباً بنفسه. هكذا يَظهر أن كل عظمة الأخلاق الرواقية تتلاشى في هَبَّة كِبرِياء؛ لكن لِنُلاحظ أن هذا الزهو هو ميزة مقصورة على الحكيم وأنها ترتكز فقط على الشعور بالتشابه الكامل، التماثل الحقيقي الذي يُوَحِّد ويَخلُط الكمال الإلهي مع الحكمة الإنسانية.

8.38 - الكمال الإلهي والحكمة الإنسانية.

نجد نفس تقليد المواضيع الإنسانية للمواضيع الإلهية أو بالأحرى نفس التماثل بين البعض مع البعض الآخر، إذا انتقلنا من الحياة الشخصية إلى الحياة السياسية التي تُتمِّمها، من الإنسان إلى المدينة، التي في وسطها يَتحقق الكمال الإنساني.

8.39 - الحكيم والعدالة والحياة الاجتماعية.

يقول الرواقيون أن الحكيم يمكن أن يكفي نفسه بنفسه، ولكنه لا يبقى بطيبة خاطِر في العُزلة؛ إنه يُفضِّل على العزلة ألفة أترابه التي وحدها تَجعل ممارسة العدالة ممكنة، ذلك لأنه لا يوجد أبداً عَدالة داخلية، كما فَكَّر بذلك أفلاطون؛ الإنسان يمكن أن يُلحِق الأذى بنفسه، ولكن بحصر المعنى، لا يمكن أن يَكون جائراً بِحَق نفسه. سبب آخر يجعل الحكيم يُفضِّل الحياة الاجتماعيَّة على

العُزلَة، هو أنه ينظر إلى الشعور الذي يحمله لكي يكون نافعاً نحو البشر الآخرين، كخير من النفس، فضلاً عن ذلك، إنه يَعتبر كخير خارجي عواطف الرفق التي تُحرّك نفس الآخرين نحوه. إن ما يُنمّي هذا الشعور عنده، وما يُهيّج عند الآخرين نحوه، هو البحث عن الصداقة وتنميتها، والحكيم لا يستخف لا بالصداقة ولا بما هو من طبيعة ما يُولّدها، مثل الحب. الحب هو بحد ذاته شيء قليل الأهميّة، ذلك أن فاقدي الرشد أنفسهم يمكنهم الشعور به، ولكن تحت الشكل الوحيد الذي يعرفه الحكيم، إنه توقٌ من النفس المثارة بواسطة الجمال الذي يسطع في إنسانٍ ما، ويرمي مباشرة لا لكي يحصل على حظوة عاشق من الشخص المُثار بل ليجعل منه صديقاً.

8.40 – هدف المدينة الأساسي.

إن الحياة الاجتماعيّة، في نظر الحكيم، لها قيمة عالية، وحدها تجعل ممارسة العدالة وتَنمِيَة الصداقة ممكنة. ولكن بما أن رغبة الإفلات من الإجحاف والشعور بحس العطف المتبادل هي التي جَمَعت البشر في جماعات، نوعاً ما، عديدة وبَنَت المدن، فالمدينة لم تَعُد تَستَجيب لهدَفِها الأساسي إن لم تكن مكوَّنة بحيث تعمل على تأمين انتِصار العدالة وتَنمِيَة الصداقة؛ إنها لا تَستحِق حتى ولا اسم مدينة. يقول إقليانت " المدينة هي في الأساس فاضِلَة، إذ أنها الملجأ الذي نَهرُب نحوه لكي نجد العدالة ".

8.41 – الحكيم والمدينة الفاضلة.

إذا كانت المدينة فاضلة، فإن القانون الذي يديرها هو أيضاً فاضل وبالتالي مُطابِق للعقل القويم، بل إنه العقل القويم نفسه. بيد أن الحكيم وحده قادِر أن يَتَقيَّد بقانون كهذا، وحده يمكن أن يُفسِّره وأن يَعمل على تَطبيقِه، وَحده يمكن إذاً أن يكون مواطناً، قاضياً، حاكماً، مَلِكاً. وكما أن مَدينة كهذه هي المدينة الحقيقية الوحيدة، يُمكننا القَول أن الرذيل هو بالأساس مَنفياً، ثائراً، هَمجياً. لكن المدينة الحقيقية يجب أن تُؤمن فضلاً عن ذلك العطف المتبادل والوِفاق؛ يجب أن يُقدِّم جميع المواطنين البعض للبعض الآخر مَعونة ونجدة. بهذه الصفة لا يمكن للأرذال أن يُقبَلوا فيها كمواطنين. لا يمكن أبداً للتوافق أن يُخيِّم بينهم، وأن أيّ شيء يَفعلونه، لا يمكن أن يكون إلاّ الإساءة. بالعكس، فإن الحكماء أيّاً كانوا، هم مواطنون، ذلك أن الوِفاق الأكمل يَسود بينهم. أيّ شيء يَفعله أحدهم، ولَو أقتَصرَ فِعله على مَدِّ إصبَعِه، فإنه يُساعِد، هذا يعني أنه يُحَرِّك أو يَستبقي في الفضيلة جميع الحكماء الآخرين.

8.42 – الأخوة العالمية.

أين نجد هذه المدينة العجب التي يُديرها ويَحكمها العقل القويم، المدينة التي يَنتمي إليها جميع الحكماء والتي لا يمكن لأيّ فاقد رشدٍ الإدعاء بأنه مواطن فيها؟ لا تبحثوا عنها في مكان من الأرض، ذلك أنه ليس لها حَدّ آخر سِوى الكون، إنها العالم بذاته. بالفعل، العالم وحده هو، حقيقة، مَحكوم بالعقل القويم، فيه وَحده

يكمن ما هو عادل ومَشروع ومُؤسَّس ليس على قرارات وعادات تَعسُّفيَّة، ولكن على الطبيعة، هذا يَعني على العقل. لكي يكون عرضة لأن يُقبَل في هذه المدينة، يَكفي أن يكون قادراً أن يُصبِح حكيماً؛ غير أنه، لأجل ذلك، لا يَهمّ أن يكون المرء يونانياً أو أجنبياً (بربرياً)، مُتحَدراً من عرق ملكي أو مَولود في شرط حقير. يكفي أن يكون إنساناً. جميع البشر، أيّاً كانوا، هم إن لم يكونوا منذ الآن مواطنين، فإنهم، على الأقل، مَدعوون لأن يُصبِحوا كذلك، فلا شيء مما هو إنسانيّ يجب أن ننظَر إليه على أنه غريب؛ فضلاً عن ذلك، كون المدينة ليست سِوى عائلة مُوَسّعة، فإن جميع البشر، ولو كانوا عبيداً لنا، يجب أن نعتبِرهم كإخوة، لأن مُساهمتهم في العقل تجعلُهم مِثلنا، أولاد الله.

8.43 – المشرعون استوحوا من الرواقية.

لا يُمكننا أن نُقاوِم بنوعٍ من الإعجاب المُقِرّ بالجميل عندما نَسْمَع أن الرواقيين هم أوّل من أعلنوا، بمثل هذه القوة والوضوح، الأخُوَّة العامة والمساواة الأساسية لجميع البشر. بالطبع، إن التحيُّز الذي كان الاستعباد مُؤسسا عليه لم يكن قد تبدَّد بعد، مع ذلك لم يَعُد بعيداً اليوم حيث هذا الظُلم الكبير، الذي نَدَّدت به الرواقية عالياً، لا يَستَنِد إلاّ على العادة والمنفعة، حيث المشرِّعون الرومان مُستوحين من الرواقيين، قد عَرَّفوا الاستعباد، على أنه مُؤسسة حقوق الأشخاص، مناقِضَة للحق الطبيعي.

[دُعي المشرِّعون بـــ " المشرعين الرومان" لأن الإمبراطور الروماني السوري الأصل كركلا Caracalla استدعاهم في عهده إلى روما ليقوموا بهذا العمل. مع العلم أن غالبيتهم (لا سيّما المشهورون منهم) كانوا سوريين من مدرسة الحقوق في بيروت، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن الرواقية نفسها هي نتاج سوري بامتياز، ذلك ليس فقط لأن مؤسسها هو سوري، بل لأن أغلب رؤسائها هم سوريون أيضاً - المترجم]

8.44 - الحكيم والمدينة الكونية.

كما أن الحكيم هو نموذج لجميع البشر الذين يجب أن يسعوا إلى تقليده، كذلك المدن الخاصة يجب أن تُقلِّد، قدر الإمكان، المدينة الكونية التي هي، نوعاً ما، كالبيوت يوجد بالنسبة لها، كما بالنسبة للبشر، تقدم يقوم على التخلص بالتتابع من جميع المؤسسات التي كل واحدة منها تبتعد وتختلِف عن المدينة الكبيرة، وعلى إدخال تجديدات يُمكن بواسطتها أن تُصبِح محاكية لِنموذجهم أكثر فأكثر. لكن هذه المحاكاة للمدينة الكبيرة هي، بحدّ ذاتها مثل الفضيلة، مبدأ عام هو نفسه على الدوام، إنه يوحي دون شك إلى الحكيم الذي يكون قد أصبَح مَلِكاً ومُشرِّعاً لمدينة ما، لكن لا يمكنه أن يُشير له ما يجب أن يَفعله في كل مناسبة، ويُقدِّم له المحتوى المتنوِع للقوانين الخاصة. كما أن الفرد يسأل الميول أن تَقوده في تفاصيل أفعاله، كذلك أيضاً يهتدي المشرِّع على الميول الطبيعية،

وخارجياً، فإن سلوكه في الحكومة يمكن أن يوهِم أنه يَعتبِر الثروة والصحة كخيرات.

8.45 – على ماذا يستند القانون؟

غير أن الحكيم لا ينسى أن القانون يجب أن يستند ليس على قرارات أو تقاليد تعسُّفية، ولكن على الطبيعة. فهو ينظر إلى الأحكام المسبقة والرأي بازدراء كبير. في المدينة التي تُدار من قِبلِه، سيكون مَسموحاً تقديم ضحية حالاً بعد لمس جثة؛ اللحم البشري سوف لا يكون أبداً غذاءً مُحرَّماً، الزواج من الأقارب سوف لا يُعدّ جريمة، أخيراً ستكون النساء مشتركة للجميع والحرية المطلقة تسود في الاتحادات. إن الشناعة التي توحي بها بعض هذه الأفعال التي يَسمَح بها الحكيم ويُجيزها، هي بالتأكيد مُخالفة للميول الطبيعية، ذلك لأن الأولاد والحيوانات، حيث الميول الطبيعية الأولى عندهم ليست مشوَّهة، لا يشعرون بأي من هذه الاشمِئزازات.

8.46 – الحكيم وتقدُّم المدينة.

هل يَسعى الحكيم للمشاركة في الحكومة؟ مُتَكيِّفاً دوماً وفق الميول الطبيعية الأولى، إنه لا يضع، كي يصل إلى السلطة، أيّة عَجلَة ذلك لأن بهاء الإكرام لا يُمارِس عليه أيّ إغراء، يكفيه أن يكون مواطناً في العالم. لكي يقبل الملكية أو مَنصِبَ قاضٍ أيّاً كان، يجب على الأقل أن يأمل بالمساهمة في تقدم المدينة. لكن إذا لم يكن له أبداً أمل كهذا وإذا كان يتوقَّع أخطاراً كبيرة دون فائدة لا

لنفسه ولا للدولة، فإنه يرفض بإصرار الوظائف التي يريدون أن يُولوه إيّاها.

8.47 – الترابط الودي العام.

هكذا في وجود الإكرام العام لمدينة خاصة، لا يُفكِّر الحكيم أن يَعدُل عن الاقتصاد الحذر لفوائده والاستفادة المُحدّة من إمكانياته التي بها تَتكَشَّف الفضيلة الدائمة وتوتر العقل الذي لا يلين. إذا كُنا نَتعجَّب أن نرى تآلف هذه العظمة المتشامخة وهذه الخِسَّة الظاهرة، يجب أن نتذكَّر لآخر مرّة أنه بالنسبة للرواقيين، ليس من شيء بَخِس في بيت المشتري، ذلك لأن أصغر الأشياء مُتَّحِدة مع أكبرها برباط وديٍّ لا يَنفصِم، ولأن الواحدة مثل الأخرى مُكوَّنة من نفس الجوهر. إن يقظة العِناية الإلهية والاقتصاد النشيط للحكيم بانتشارها الواحدة إلى إدارة أتفَه التفاصيل، والأخرى إلى الإدارة الدقيقة لجميع أعمال الحياة، أبعد من أن تتوه، تتحقّق وتَبقى سالمة، كما الصفة تَتفَعَّل بنفاذها إلى جميع أجزاء المادة، هكذا النفس تُمارِس نشاطها بانتِشارِها في كافة أنحاء الجسم.

الفصل التاسع

نظريّة العدالة الإلهيّة والديانة

9.01 - تأسيس عقيدة.

إن تأسيس عقيدة مِثلهُ مِثلَ تأسيس مَدينة ليس أبداً بالمشروع السهل الذي نأمل متابعته والبلوغ به إلى حُسن الختام دون التغلُّب على أية مقاومة أو تحَمّل أيّة مقاطعة؛ إنه عمل يُثير اعتراضات ويُنَفَّذ وسط صِراعاتٍ عنيفةٍ نوعاً ما. الرواقية لم تُشَكِّل خروجاً على هذه القاعِدة؛ فأساتذة التعليم الرواقي كان عليهم دَفع الهجمات والإحتياط ضِد عودة هجمات المدارِس المُناوِئة؛ إنهم لم يكتفوا بتَطوير مبادئهم باستمرار، بل دافعوا عن عقائدهم وحَصَّنوها مُسبقاً ضِد أيّ هجومٍ جديد. في مُجمَل عَمَلِهم في البرهنة المنهجية لمطاليبهم، يختلِط (أو يُضاف) النقاش الجدلي للاعتراضات التي قد وُجِّهت إليهم أو التي تَوَقَّعوها هم أنفُسهم. لقد صادفنا بعض هذه الاعتراضات أثناء عَرضِنا، عرَّفنا بها كما على الأجوبة التي

قوبلت بها؛ هناك اعتراضات أخرى، أهم بكثير، لم تعترضنا في طريقنا، مع أننا، على ما يَظهر، قد تَصَفَّحنا، مِن طَرفٍ إلى آخر، كل سلسلة عقائد الرواقيين. إننا نُدرك بسهولة، كيف، أننا بمتابعة شرح النظريات الرواقية، وجدنا أنفسنا مُنقادين أمام بعض الاعتراضات وكيف أننا مررنا بجانب اعتراضاتٍ أخرى دون أن نَلحَظها، إذا فكَّرنا أنه يوجد نَوعَان مِن الاعتراضات الممكنة: تلك التي تهاجم البراهين نفسِها وتلك التي تَحمل على النتائج. الاعتراضات الأولى التي تَرمي إلى تدمير صلاحِيّة الحجج، توقِف وحدها سير التفكير، تَستدعي جواباً دقيقاً ومباشراً، هذا الجواب يأتي ليندَمِج بالطبع في البرهان الأوّلي، والذي لا يمكن أن يكون إلاّ للتدعيم والتَوضيح. المسألة تختلف تماماً بالنسبة للاعتراضات الثانية التي تقتصِر على الإشارة إلى التناقُض بين القضايا التي يُراد الدفاع عنها أو التَعارُض بين العقائد ووَقائع التجرُبة، تَاركة البراهين نفسها سالِمة. اعتراضات كهذه لا تجد أساسها في صُلب العقيدة نفسها، ولا يُمكن أن توقِف نُموِّها الداخلي؛ النظام يمكنه أن يصل إلى نهايته وأن يختتم دون الإهتمام بها، وبالتالي، فإن عرضاً لهذا النظام بالذات يمكن أن يكون كاملاً دون أن يذكرِها. الأجوبة على هذه الاعتراضات التي تُهاجم العقيدة مِن الخارج تُضاف إلى النظام دون أن تَندمج فيه، مكانها الحقيقي في عرض مِنهَجي هو في عقب العقائد، هذا في ما إذا كانت تَستَحِق أن تتلقى مكاناً.

9.02 - الاعتراضات المختلفة.

على ما يظهر، كنا على حق بإرجاء فحص هجمات من هذا النوع إلى الآن، والتي أمكن الرواقيون الإهتمام بها، نحن لا نعتقد أن طبيعة موضوعنا تُحَتِّم علينا أن نعمل منها مجموعة كامِلة. أمام اعتراضات كهذه والتي يمكن أن يكون عددها غير متناهٍ، كما هو عدد المواضيع التي يمكن أن تَصدُر عنها، فإن لمؤلِّف عقيدة ما الحق دوماً في أن يَعتَصِم في براهينه ويَنتَظِر أن يأتوا ويُقْلِقوه.

9.03 - هل أهملوا الاعتراضات؟

هذا الأمان المتعالي ليس، إذا صحّ القول، دائماً حكيماً، ذلك أن هناك حالات حيث الاعتراضات، كالتي نتكلم عنها، تعرض نفسها بطريقة طبيعية ومثيرة جداً متظاهرة بعدم رؤيتها وعدم أخذها بالحسبان، هذا التصرّف يُظهِر الفيلسوف كأنه يُحاول التهرُّب من مسؤولياته ويخشى الحقيقة. كان يمكن للرواقيين أن يستحقّوا مثل هذه المَلامَة، في ما لو أهملوا فحص الصعوبات التي أثارتها بعض عقائدهم بتناقضها الظاهري، إن كان ذلك في ما بينها، أو كان مع المعطيات العملية. إن بَسط مبادئهم قد قادهم للتسليم أن العالم، حيث يزخر بالفوضى، حيث الأغلاط والجرائم تُرتكب باستمرار، هو كامل برُمَّتهِ. إنهم يُسلِّمون أن جميع الحوادث مُنَظّمة من قبل قضاءٍ وقدر لا يَتَبدَّل ومع ذلك، بعض الأعمال هي في مقدور الإنسان.

9.04 - هل اكتفوا بالبراهين؟

بالتأكيد، كان بإمكان الرواقيين أن يكتفوا بالبراهين الخاصة التي أعطوها لكلٍ من هذه المزاعم؛ مع ذلك فإنه من غير الممكن التنصّل من أنه، إذا كانت الاعتبارات التي يحاولون بها شرح التوافق الممكن لهذه الطروحات غير قابلة ظاهرياً للتوفيق، فإنها لا تدخل كعنصر لا غنَى عنه في نظامهم العقائدي، إنها، على الأقل، تُضاف إليه كمُتمم مُجدي، لا غنى عنه تقريباً. يهمنا إذاً أن نعرف الفقرات الرئيسية التي بقيت لنا من هذا الدفاع عن العناية، من هذا التبرير للإله، من نظرية العدالة الإلهية، هذه (Théodicée) التي ألَّفها الرواقيون، وبصورة خاصة إخريزيبه، قروناً عديدة قبل لايبنتز Leibniz.

9.05 - الرواقية والتكهن.

إلى جانب الاعتبارات التي دعمت بها المدرسة الرواقية قضية العدالة والرفق الإلهيين، فإن نظرية التكهن تجد مكاناً ملائماً نظراً إلى أن إمكانية تَوقُّع المستقبل هي، في نظر الرواقيين، إحدى أثمن العطاءات التي تدين بها الإنسانية إلى كرم munificence الآلهة، ومن ثم، بسلسلة طبيعية تماماً، سنكون منقادين لفحص بأية عبادة توصي الفلسفة الرواقية لتكريم الألوهية، وكيف ينسجم لاهوتها العلمي، دون أن يختلط مع ذلك باللاهوت الشعري للديانة الوطنية.

9.06 - آراء في كمال العالم.

إن اعتراضات مناوئي كمال العالم تتركّز جميعها في التفكير الآتي: " في عالمٍ كاملٍ بالتمام جميع الأجزاء يجب أن تكون كاملة؛ غير أنه، يوجد في العالم عيوب جليّة، اضطرابات واضحة. إذاً طرح كمال العالم التام لا يمكن دعمه". لكي يُقوِّض قوة هذا التفكير المنطقي، وَجب، بداية، على إخريزيبه أن يبرهن أن المبدأ الذي يستند عليه أبعد من أن يكون اقتراحاً لا يقبل الجدل، إنه زعم مَشكوكٌ بأمرِه وغالباً خاطئ؛ هذا أيضاً ما لم يفته فعله. ليس فقط، حسب رأيه، في مجموع خالٍ من العيب، بعض الأجزاء مُعْتَبرة على حِدَة يمكن أن تَكون مَعْيوبة، ولكن هناك حالات حيث العيب في بعض الأجزاء يظهر أنه يُساهِم في كمال المجموع التام. يقول لايبنتز: " الظلال تُذكي الألوان، وحتى أن نشازاً موضوعاً في المكان المناسب، يُعطي تَناسُقاً للأنغام".

9.07 - لايبنتز يُردد كلام إخريزيبه.

بكلامه هكذا، لم يفعل لايبنز سِوى تِرداد حجةً للرواقيين؛ فقط إخريزيبه استعار مِثاله من الشعر، بدل أن يَستعيره من اللوحات الفنية والموسيقى. " يقول الفيلسوف الرواقي، هناك مسرحيات هزلية خالية من العيب، يوجد فيها مقاطع غريبة (مثيرة للضحك) إذا اعتبرناها على حِدَة، تكون دون جمالية (روعة) مع ذلك فإن حَذفها يُسيء إلى جودة القصيدة بكاملها".

9.08 – العيوب الخاصة وجمال المجموع.

ولكن، ليس كافياً أن نكون قد ألمحنا بصورة عامة إلى أن العيوب الخاصة أبعد من أن تُسيء دوماً إلى جمال المجموع الذي لا عيب فيه، يمكن أن تكون الشرط لذلك؛ من بين هذه الاضطرابات الرئيسية المفترضة يجب أن نفحص ونُبيِّن كيف يمكن لكل واحدة منها أن تَحدث في عالم كامل بالتمام. لنأخذ على التعيين إحدى هذه الاضطرابات الظاهرية، وبدلاً من أن نعزلها بحاجز غير شرعي، نُقرِّبها من بقية عناصر المجموع الذي تُشكِّل جزءاً منه، وسنرى أنها إما مرتبطة بالحفاظ على بعض الميزات أو أنها تنجُم عنها كنتيجة منطقية لوجود الخير. جميع الشرور والمصائب تظهر كشروط حقيقية أو منطقية غير منفصلة عن الخيرات أو الحسنات.

9.09 – الرواقية والنكبات الكبرى.

الكوارث الكبيرة مثل الهزات الأرضية والفيضانات، النكبات الأكثر دماراً مثل الحرب أو الأمراض الوبائية التي تَحصد شعوباً بكاملها، ليست حوادث مُخيفة إلاّ لمن هم ضحاياها، ولكنها تُقدِّم للإنسانية جمعاء خدمة لا غنى عنها للحفاظ عليها وعلى تقدُّمها. عندما يتزايد عدد سكان المدينة بصورة لا تَتناسَب مع مساحة أرضها، تبحث الحكومة عن تَحديد حركة قوية لِهجرة طَوعيَّة. حتى أنه يمكنها أن ترى نفسها مجبرة، من أجل مصلحة الدولة، لأن تَنْقُل بالقوة قسماً من الشعب إلى مستعمرات بعيدة؛ أو أن تُثير

حروباً دامية ضد الشعوب المجاورة، لكي تُخفِّف من صفوف الجماهير. إن مصير الذين يَهلكون في المعارك أو الذين يبتعدون عن الوطن الأم يمكن أن يكون مدعاة للشفقة، ولكن هذه النكبات الخاصة تصبح عملاً نافِعاً للمدينة، وسيلة خلاص، لأنها تتخلص هكذا من الفائض السكاني الذي يخنقها. في الإدارة الحكيمة للعناية الإلهيّة، الأوبئة الفتاكة ليس لها هدف آخر. الإنجاب الزائد للنوع البشري، الذي يظهر بحَدِ ذاته كأنه قانون مفيد وبدونه كان يمكن للجنس البشري أن يَنْقرِض، يمكنه أن يصبح في بعض الحالات، دون تصحيحات مماثلة، مصدر شقاء وسبباً لا يمكن تلافيه لإنحطاط الإنسانية جمعاء.

9.10 - تمني في غير محلِّه.

إنه من الجائز، بالتأكيد، لزوم وجود قسوة نفسٍ عديمة الشفقة لِنكون راضين عن تفسير مماثل؛ مع ذلك سيكون من الفضول معرفة ما كان سيقوله كل من جوزيف دو ميستر Joseph de Maistre، مالتوس Malthus أو حتى داروين Darwin عن ملاحظة إخريزيبه هذه، فيما لو عرفوا بها. إنه من الصعب التسليم أنه إلى جانب انتقاداتهم الكثيرة والمختلفة التي كان يمكن إبداؤها، لم يصدر عنهم كلمة مديح تِجاه حِدَّة البصيرة البارعة والعميقة للفيلسوف الرواقي.

9.11 - الرواقية والمصائب الخاصة.

إذا انتقلنا من المصائب العامة إلى النكبات الخاصة، سنجد أيضاً أنه ــ باقتصاد مُلفت للنظر ــ لا يوجد أي شكلٍ من أشكال المِحَن دون فائدة، وأنها دوماً يمكن أن تَتحوّل إلى فوائد من أجل مصلحة أكبر عدد من البشر، وفي بعض الأحيان من أجل الشخص المبتلى نفسه. كل عذاب هو، بالفعل، تجربة تؤكِّد فضيلة الأخيار وتعطيها بريقاً جديداً، إنها بالنسبة للأشرار قصاص عادل إذا لم ينجح بإصلاحهم، له فائدة جمَّة من أجل بقيَّة البشر، إنه ضروري مثل العقوبات التي تفرضها القوانين المدنية على الجناة لصالح المجموع. هكذا المعاقبون ليس أمامهم سوى مباركة اليد التي تُنْزِل بهم العقوبات؛ لو أدركوا ما يحلّ بهم، يقولون مع إقليانث :
" أيها المشتري، تعرف أن تعطي نِعماً للسَمِج، وتَجعل مناسباً ما هو غير مناسب".

9.12 - الأضرار الجسدية والأخلاقية.

إننا نُدرك بسهولة أن التفسير لما يدعوه لايبنتز Leibniz الأضرار الجسدية التي تتحوّل في النهاية إلى أوجاع وآلام، لم تكن لِتُزعج كثيراً الرواقيين، بما أن الألم هو في نظرهم شيء يمكن أن نُحسِن أو أن نُسيء استعماله؛ ولكن ليس الأمر كذلك بالنسبة للضرر الأخلاقي الذي يكمن في الرذيلة وفي الأعمال المجرمة التي تشتق منها. هذه هي أضرار حقيقية لا يوجد لها أبداً، على ما يظهر، استعمال حسن ممكن. يُلاحظ إخريزيبه أن

الرذيلة هي بحدّ ذاتها ضرر مطلق للذي توجد فيه؛ وأن الأغلاط تُسيء بالضرورة إلى الذي يقترفها، ولكن الأمر ليس دائماً كذلك من أجل بقية البشر، وبالتالي من أجل العالم أجمع. رذيلة البعض تُبْرِز فضيلة الآخرين، وأن خُبْث البعض هو امتحان لِفضيلة الآخرين. عدالة سقراط لم تكن لِتسطع بهذا المقدار لو لم يُقابلها غَدر مِليطُس Mélitius، وأن فظاظة إقلِيون Cléon تُمَكِّن أكثر من فهم الأناقة المميزة لِبِريقلِس Périclès.

9.13 – علاقة الأضداد ببعضها.

إذاً، يمكننا القول أن وجود الرذيلة له فائدته فهو مطابق لتطلّعات الحكمة السامية التي تُدير العالم، لكن يجب الذهاب إلى أبعد من ذلك والتأكيد أن هذا الوجود نفسه للرذيلة يجب أن يجد بالضرورة مكاناً في قرارات العناية الإلهية التي لولاها لما وجد الخير والفضيلة اللذان يُشكِّلان أجمل زينة للعالم. بالفعل، يوجد بين الأضداد علاقة وصلة دائمة تجعل الواحد غير ممكن الوجود دون أن يَظهر الآخر، وأن أحدهما لا يُفهَم ولا يُعَرَّف إلاّ بالآخر. النور لا يمكن أن يوجد ويَظهر كما هو إذا لم توجد الظلمة، وكذلك الفضيلة لا يمكن أن توجد دون الرذيلة. أكثر من ذلك، جميع الفضائل تتماسك، وكما وجود إحداها يَفترض وجود جميع الفضائل الأخرى، كذلك، إلغاء إحداها يجرّ إلغاء لكل فضيلة وبالتالي، لكل خير، حيث أن الخير ليس إلاّ الفضيلة وما يُسهِم بها. غير أنه، إذا لم يكن هناك رذيلة، لم يكن لِيُعرَف الشر،

وبالتالي، فإن الحذر الذي هو عِلم الخير والشر يُصبِح غير ممكن ومعه كل فضيلة وكل خير.

9.14 - العقل والحرية والقضاء والقدر.

الشر، إذاً، ليس فقط مفيداً ولكنه ضروري لجمال العالم، ومن غير المستحسن إلغاوءه. ولكن، يقول المعارضون: " إذا كانت الرذيلة والأغلاط قد أُدْخِلَت في العالم وِفقاً لمقاصِد الحكمة الإلهية، فإن الله يُحَبِّذ رذائلنا ويُشارك في أغلاطنا ". هذا مستحيل، يُجيب إخريزيبه فــ " الغلطة هي انتهاك للقانون، غير أن القانون هو العقل، هذا يعني الله نفسه، بحيث أنه إذا كان الله يُشارك في أغلاطنا، فالقانون نفسه يكون سبب انتهاكه الذاتي. الله يمكن أن يُنتِج فينا تصورات خاطئة، ولكن الموافقة تبقى في مقدورنا، وفي الموافقة تكمن الغلطة ". يُصِرّ المعارضون قائلين للرواقيين: " إن الذي يفعل الغلطة، حسب آرائكم، كالذي يفعل الفضيلة، هو في مقدور الإنسان. من جهة أخرى، تُساندون القول بان العالم لا يمكن أن يكون جميلاً بالتمام، دون إمكانية الفضيلة. غير أننا ندعي أنه، في نظامكم، لا شيء يمكن أن يكون في مقدور الإنسان، وبالتالي فإن الفضيلة تكون مستحيلة. كل ما في العالم هو، حسب رأيكم، مُنظَّم من قبل القضاء والقدر؛ الظروف هي على ما هي والإنسان نفسه هو على ما هو، لا يسعه أن يَفْعَل، في كل مرة يفعل، خلافاً لما فعل؛ بالنتيجة، لا شيء هو في مقدوره وأنه لا يمكن انتاج أي عملٍ فاضل ". هنا، إخريزيبه يلتفت

بجسارة لَبِقَة قائلاً: " إنه من المستحيل أن يوجد قضاء وقدر، دون أن يوجد بنتيجة ذلك نفسه توزيع عادل للأشياء؛ إنه من المستحيل أيضاً أن يكون هناك قانون وأن لا يكون أبداً عقل قويم يأمر وينهي. ولكن ما يأمر به القانون هو فعل قويم، وما يَنْهي عنه، هو خطأ. إذا كان هناك قضاء وقدر، يوجد إذاً أفعال قويمة وأخطاء ممكنة، وبالتالي، الفضيلة ممكنة وكذلك الرذيلة ". هكذا، حسب إخريزيبه، القضاء والقدر، أبعد من أن يُدمِّر إمكانية الفضيلة، إنه الأساس الذي لا غنى عنه. لا يكفي أن يكون الإنسان حراً لكي يمكن للأخلاقية أن توجد، يجب أيضاً أن يكون في مجموع الأشياء نظام وقاعدة؛ وأن يخضع العالم لقانون، وأن يكون مُداراً بسلطان مطلق بواسطة عقلٍ قويم لا يُخطئ، لا شيء عن علمه يفلت، ولا شيء من قدرته يتملّص، بكلمة واحدة أن يكون هناك قضاء وقدر.

9.15 – التمييز والصدفة والقضاء والقدر.

بإدْخالنا الصدفة، مثل إبيقور، وباحْتِفاظِنا، مثل أرسطو والأكادميين الجُدد، بعدم تعيين جزئي في الأشياء، فإننا نُدَمِّر الفضيلة مثلما يُدمرها الميغاري ديودور le Mégarique Diodore بإلغائه كل عدم تمييز بين المحتمل والحقيقي، بخلطه الضرورة مع القضاء والقدر. إخريزيبه في هذه النقطة على توافق تام مع لايبنتز، وفي هذه المناسبة، لا يَسعُنا إلاّ أن ننظر بإعجاب مفرط لدقة ووضوح وعمق أفكاره. يجب إذاً، في آن

واحد، إقصاء عدم المبالاة المبهمة والضرورة المطلقة من العالم، والاحتفاظ في الوقت نفسه بالحرية وبالقضاء والقدر، وإيجاد مصالحة بينهما.

9.16 – آراء في القضايا المستقبلية.

إن محاربة عقيدة الصدفة وعدم المبالاة المبهمة سهلة؛ يكفي أن نُبيِّن بكثير من الوضوح أنها مُجبرة على التنكُّر لمبدأين بديهيين أساسيين، الواحد للفيزياء والآخر للجدل. الفيزياء بكاملها تستند إلى هذا المبدأ: " لا شيء يحصل دون سبب " ، غير أن مؤيدي الالتباس المحتمل يُقرّون أنه إذا حصلت مجموعتا حالات متماثلتين تماماً، فإنه يمكن أن يَنتُج عنهما حادثتان مختلفتان. من ذا الذي لا يرى أنه في هذه الحالة يوجد تغيير لا يمكن تفسيره والذي هو دون سبب على الإطلاق. ويُهيمِن على الجدل بكامله البديهية التالية: " كل حكم هو إما صح أو خطأ ". غير أن أرسطو وإبيقور مضطران للإقرار أن القضايا التي تُعلِن عن حوادث مُستقبلية ليست لا صحيحة، ولا خاطئة، مع المجازفة، في نفس الوقت، بتدمير الجدل. فضلاً عن ذلك إنهم، بدعمهم هذه العقيدة الغريبة، منطقيون بالكامل مع أنفسهم؛ الحوادث المستقبلية لا يمكن أن تُتيح الفرصة لقضايا صحيحة أو خاطئة إلاّ إذا كان وجودها أو عدم وجودها مُحدَّداً مسبقاً، إذا كان لها أساس في الطبيعة الحاضرة للأشياء، بحيث أن عقلاً يعرف حالياً العالم بأسره، يمكنه توقعها؛ ولكن، إذا لم تكن متأتية من سلسلة أسبابٍ

منتظمة، إذا كان عدم تحديدها جذرياً، فإنه من الواضح حالياً أنه بتأكيد هذا الحادث المستقبلي أو ذاك، أو بنفيه، لا يمكنني، لا أن أُخطئ، ولا أن أكون على صواب. إن نتيجة كهذه تكفي، على ما يظهر، لدحض المبدأ.

9.17 - الاحتمال والضرورة العامة.

بتفادينا الاحتمال الإبيقوري، ألا نقع في الضرورة العامة لديودور؟ إذا كانت حقيقة الحوادث مُحدَّدة بالكامل، فهل تكون هذه الحوادث فقط، التي كان أو سيكون لها مكان في هذه السلسلة والتي لا شيء يقدِر على تغييرها، غير ممكنة؟ يَفترِق إخريزيبه في هذا عن إقليانت: بداية كان قد اعتبر أن المحتمل يختلط مع الضروري، ولكن يظهر أنه تراجع، في ما بعد، عن قسم من هذا التنازل المتهوِّر واعتبر أن المحتمل، في بعض الأحيان، في الماضي كما في المستقبل، هو حادث مُحتَمل مُتمايز بوضوح عن حادث ضروري. عندما نَصِف حادثاً أنه ضروري أو غير ضروري، أنه مُمكِن أو غير مُمكِن، نعتبره بحد ذاته وليس أبداً في علاقته بمجموع العالم بأسره؛ نفحص طبيعته الخاصة وليس أبداً التأثير الذي يمكن أن يكون للحوادث الأخرى على تحقيقه. يكفيني أن أعرف ما هو الضلع والقطر لمربع، لكي أكون على يقين أنه لا يمكن أن يكون سبيلاً للمقارنة بين هذين الخطين، وأن هذا الحكم: " الضلع والقطر هما قيم مُمْتَنِعَة المُقايَسَة " . إنها حقيقة ضرورية. كذلك، معرفة طبيعة هذه اللؤلؤة التي أمسكها في

اليد، لا يمكنني الجزم، كما يستطيع الله فعله، أنها سوف تُكسَر أو أنها سوف لا تُكسر، ذلك لأنني لا أعرف جميع الأسباب التي تؤثر عليها، كما يعرفها الله؛ ولكن، بصرف النظر عن هذه المعرفة، إنني أرى بجلاء أن القضية: " هذه اللؤلؤة يمكن أن تُكسر " هي صحيحة. كذلك، التَمام الحالي لهذه اللؤلؤة يجب ألاّ يقف حائلاً دون القول أن القضية: " هذه اللؤلؤة لا يمكن كسرها " هي خاطئة. يجب إذاً ألاّ نُعَرِّف الممكن كما فعله ديودور: " ما حَدَث أو ما سَيَحْدُث " ، ولكن يُستحسن القول: الممكن هو ما سَيَحْدُث، إذا لم يطرأ شيء يمنعه من ذلك، أو، ما كان سَيَحْدُث، فيما لو لم يحصل شيئ يحول دون حدوثه.

9.18 - المحتمل بين لايبنتز وإخريزيبه.

كان يمكن للايبنتز، على ما يظهر، أن يقبل بهذا التعريف، ذلك أنه قال مراراً عديدة: " كل الأشياء المحتملة تَطْمَح لأن تتحَقق، بحيث أن جميعها سيَتحَقَّق، إن لم يَطْرَأ ما يوقف تطَوُّر عدد كبير من بينها ". لكن هذا التشابه الظاهِري واللفظي يجب ألاّ يخفي الفروقات؛ إخريزيبه، على الأرجح، لم يكن عنده أقل شك بهذا الميل المحتمل الذي يتكلَّم عنه لايبنتز، لأن يَتحَقّق. بيد أن الرواقيين كانوا قد قالوا أن الله هو عقل مَنوي séminale يُحيط بكل العقول المنَوية الخاصة؛ كان يكفيهم ملاحظة أن جميع هذه البَذْرات germes الموجودة في الجوهر الإلهي هي الكائنات المحتملة وأنها، بهذه الصفة بالذات، هي بذرات تَنْزَع من ذاتها

إلى التَطَوُّر، يعني أن تُصبِح كائنات فِعْليَّة، لكي لا تختلف عقيدتهم عن عقيدة لايبنتز. لقد فات إخريزيبه أن يكون له وعي كامل لنظريته الخاصة لكي يرتفع في هذه النقطة الهامة جداً إلى مستوى ميتافيزيك لايبنتز، ومع ذلك فإن الإعتراضات الملحة التي وُجِّهَت إلى تفسيراته كان يجب أن تَضطرَّه، على ما يظهر، إلى إعطاء وضوح كامل للإفصاح عن فكرته حول هذه النقطة. " إذا كانت كل الأشياء مرتبطة في ما بينها، يُقال، إنه لا يمكن اعتبار حادِثة خاصة بمعزلٍ عن علاقاتها مع الحوادث الأخرى، وعليه فإن المحتمل ليس شيئاً بحد ذاته، إنه لا يوجد إلاّ لنا وليس له أساس إلاّ في جهلنا. إذا كنت أعْلَم عِلْم اليقين أنه سوف لا يحدث معركة بحرية غداً، وأن تتابُع الأحداث يَتطَلَّب أن لا يَحدُث معركة كهذه غداً، أيمكنني القول اليوم أن معركة بحرية يجب أن تُشنّ غداً هو حدث مُحتمَل؟ مع التحديد الكامل، يتوارى المحتمل حقيقة أمام إدراك كامل، ولا يبقى سوى الضروري والمستحيل ".

لكي يدحض اعتراضاً بهذه الدقة، من الواضِح أن إخريزيبه كان مضطراً لأن يُعبِّر عن مَضمون فكرته حول طبيعة المحتمل، لكننا نجهل فَحْوى هذا الدحض؛ وحتى لا نعرف إذا كان إخريزيبه قد أجاب، أوإذا كان قد عَلِم بالاعتراض الذي نتكلّم عنه. إنه من المحتمل أن يكون اسكندر الأفروديسي Alexandre d'Aphrodisias الذي نجد عنده هذا الاعتراض مصاغاً قد استعاره من بعض معاصري إخريزيبه، لكن يمكن أيضاً أن يكون

هو مبتكره. هذا الغموض لا يُخوِّلنا أن نقول إلى أيّ حَدّ اقتَرَب إخريزيبه من لايبنتز. الفيلسوف الرواقي يُسلِّم بوضوح أن الكائنات المحتملة هي أكثر من الكائنات الحقيقية؛ وأن المحتمل، كما هو له أساس في طبيعة الأشياء وأن الفعلي يختلف عن الضروري، حتى من أجل العقل الإلهي، ولكن الذي كان بالنسبة له تبرير لهذا الاختلاف يخفى علينا، وأن نظريته في المحتمل تبقى في غموض نصفي.

9.19 – القضاء والقدر والأفعال الإنسانية.

بعد أن حاولنا أن نُبيِّن أن التحديد لا يقود إلى الضرورة، يبقى أن نُفسِّر أن القضاء والقدر لا يَنْتَزِع كُلِيّا حرية الإنسان، إذ أن أعماله تتوقف عليه، وأنها في مقدوره. يُقال: " القضاء والقدر يقضي بأن لا شيء يحصل دون أن تكون سلسلة أسباب لا نهاية لها قد سبقته وحدَّدته. الأفعال الإنسانية، كَكُلّ حدث آخر، يجب أن تكون مُحدّدة من قبل سلسلة أسباب سابقة؛ غير أنه، من الواضح، أن أسباباً سابقة لأعمال الكائن الذي يفعل لم تَعد في مقدوره في اللحظة التي يفعل، وبالتالي، فإن الأمر كذلك بالنسبة لأفعاله التي تُحدِّدها الأسباب السابقة ". إخريزيبه يُسلِّم أنه إذا كانت سلسلة الأسباب الخارجة عن الفاعل والسابقه لأعماله تكفي بمفردها أن تُفسِّر بالكامل الفعل المنجز ولم يكن هناك حاجة لتأخذ أقل اعتبار لطبيعة الفاعل الخاصة لتفسير أفعاله، فإن نشاط هذا الأخير سيكون حقيقة خاضعاً للضرورة.

9.20 - الأفعال الإرادية والحرية.

لكن ليس الأمر كذلك من جهة أفعال الإنسان الإرادية. إن سلسلة الأسباب السابقة لإنسان يفعل إرادياً، تدخل دون شك، كعنصر لا غنى عنه في تفسير الفعل الناتج، لكنها غير قادرة على تفسيره بالكامل؛ التفسير لا يكون كاملاً إلاّ إذا أخذنا في الاعتبار في نفس الوقت طبيعة الفاعل الخاصة؛ غير أن ما يشتق من طبيعة الفاعل الخاصة في فعل إنساني يتوقف حقيقة عليه وهو في مقدوره. كان إخريزيبه يُحبّ استخدام مقارنات ليُضيء جيّداً نظريته البارعة والثاقبة. قال، إذا صرفت النظر عن أسلوب الحركة ومدتها لأسطوانة تتدحرج، أو لدوامة تدور، كي لا أعتبر سِوى تحريكها، فإني أُفسِّر هذه الحركة بتحريض خارجيّ تماماً، دون اللزوم للأخذ في الاعتبار الطبيعة الخاصة للشيء الذي يتحرّك. ولكن التفسير المُعطى هكذا سيكون بالطبع غير كامل؛ إنه لا يَعرض أبداً الظاهرة بكاملها، لأن الأسطوانة والدوامة لم يبدأا بالحركة؛ الواحدة تستمر بالتدحرج والأُخرى بالدوران؛ التحريض أعطاهما الحركة، ولكن شكل واستمرارية الحركة يتوقفان على طبيعة كل منهما. التحريض، يقول إخريزيبه، هو السبب الكامل والرئيسي للحركة، ولكنه ليس سوى السبب الثانوي والمباشر لشكل الحركة ومدتها.

9.21 – طبيعة الإنسان والموافَقة.

كذلك، لكي يستطيع إنسان ما أن يُكوِّن موافقة، يجب على الميل أن يكون كأنه قد تهيَّج من قبل تصوّر. التصور، بحد ذاته، يُفسَّر بكامله بسلسلة الأسباب السابقة؛ إنه لا يتوقف علينا، أن القضاء والقدر، يمكننا القول، هما السبب الرئيسي والكامل؛ ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للموافقة، وعلى الأخص بالنسبة لشكلها الخاص. لا يمكننا تفسيرها أبداً إن لم نأخذ في الاعتبار الطابع الخاص للإنسان الذي يوافِق. هكذا فإن نفس التصوُّر الناتج عن سلسلة الأسباب السابقة نفسها، سيتبعها عند الإنسان الفاضل موافقة صلبة، وإدراك؛ وعند الرذيل، موافقة ضعيفة، ورأي. يوجد إذاً في الأفعال الإنسانية شيئ ما يتعلق فقط بطبيعة الإنسان الذي يفعل والذي هو مُحدَّد بميله الخاص. القضاء والقدر إذاً لا يُشكِّلان ضرورة بالنسبة له؛ إنهما فقط عون لا غنى عنه.

9.22 – الحرية والقضاء والقدر.

إذا اعترضنا على إخريزيبه بالقول أنه يَختلِس هكذا من القضاء والقدر قسماً من الحوادث ويستعيد الاحتمال، يُجيب دون شك أننا نُسيء فهم فكره. القضاء والقدر هو مجموع كل الأسباب، ومعتبراً هكذا بكلّيته، يُفسِّر ويُحدِّد جميع الحوادث، إنه دوماً سبب رئيسي وكامل. ولكن عندما أتكلم عن تأثير القضاء والقدر على نفسي وعلى أفعالي، عندما أجعله في تعارض مع السبب الذي هو أنا، فإنني لا أعتبره إلاّ في معنى جزئي؛ أعني بذلك جميع

الأسباب باستثنائي أنا، وفي هذا المعنى القضاء والقدر لم يعد سِوى سبباً ثانوياً ومباشراً. أفعالي محددة بالكامل لأنها تتوقف على القضاء والقدر الكلي، ومع ذلك إنها تتوقف عليّ، ذلك أنني جزءٌ متمم من القضاء والقدر الكلي وأن طبيعتي الخاصة والتنسيق الخاص لميولي يدخلان كقسم هام في تفسير أفعالي. هذه هي الحرية العقلية بالكامل التي يتركها للإنسان الرواقيون ولايبنتز في ما بعد، والتي، حسب رأيهم ورأي لايبنتز، تكفي لتجعله مسؤولاً، وأن يتصالح مع التحديد الكامل للأفعال دون مشقة.

9.23 – التكهن ووجود الآلهة.

هذا التحديد المطلق للحوادث كان له بالنسبة للرواقيين أهمية تساوي المسؤولية الأخلاقية؛ فهو، وحده، يجعل البصيرة الإلهية ممكنة، وبالتالي، وحده يُعطي أساساً متيناً للتكهن، هذا الإحسان المُميَّز من بين كل ما أسبغته الألوهيَّة علينا. لا شيء للرواقيين يكشف بوضوح عن وجود الآلهة أكثر منه، لا شيء يُسلِّط الضوء على الرابطة الوثيقة التي تجمعهم معنا، أيضاً لا شيء يجب أن يوحي تجاههم اعترافاً بالجميل أكثر من استشعار الحوادث المستقبلية التي جعلته ممكناً ووهبتنا إياه.

9.24 – إمكانية التكهن.

لا يوجد شك أبداً أننا نمتلك هذه الإمكانية الثمينة، ذلك أنه ليس فقط أن وقائع عديدة تُبَيِّن لنا أن تَوقُعات قد حصلت، ولكن أيضاً

أعراف الأمم تفترض الاعتقاد بإمكانية التكهن. فضلاً عن ذلك، هذه القيمة العالية للموهبة الإلهية التي، إذا اعتقدنا بوجود الآلهة، لا يمكن القبول بأنهم رفضوا إعطائها لنا، وهي نوعاً ما، مرغوبة. بالفعل، إذا وجِدت الآلهة، لا يمكن أن يكونوا سِوى محسنين؛ لا يمكنهم عدم المُبالاة بالأمور الإنسانية؛ إنهم يعلمون ما هي فائدة معرفة المستقبل هذه بالنسبة لنا؛ أخيراً، أن يُعلموننا بها لا يتعارض مع كرامتهم. يمكننا إذا الجَزْم أنهم قد منحونا هذا الاستشعار بالمستقبل، ذلك أن لا شيء يمكنه أن يمنعهم من أن يعطونا إياه، كل شيءٍ يجب أن يَحثّهم على إهدائنا إياه. التكهن يفترض وجود الآلهة ووجود الآلهة يَتطلّب التكهن.

9.25 – أنواع التكهن.

لكن كيف يتم هذا الإعلام من الآلهة إلى البشر، بأية وسائل يجري هذا الكشف عن المستقبل؟ هل التكهن هو فن يُدَرَّس، أم عادة تُكْتَسَب، أو بالعكس، هل هو موهبة طبيعية، أو إمكانية نَملكها دون فن ولا دراسة؟ إنه في نفس الوقت الواحد والآخر، ذلك أن هناك نوعين من التكهن: الواحد هو عِلم ترجمة الدَلائِل، والآخر هو إيحاء مباشر من الألوهيَّة.

9.26 – النوع الأول للتكهن.

لكي نفهم إمكانية النوع الأول للتكهن، يجب أن نتذكر وُحْدَة جميع الأشياء وقانون القضاء والقدر، وأن نتذكّر أنه في وضع العالم الحالي توجد أسباب لجميع الحوادث المستقبلية. الآلهة الذين

يعرفون جميع الأسباب، من خلال الحاضر يُشاهدون المستقبل بكامله؛ يَكْتَشِف البشر إشارات في الحاضر، يَتكهنون، بناء عليها، بعض حوادث المستقبل. مُراقبة طويلة مُدونة باعتناء ومَنقولة بأمانة، علَّمَت أن ظاهرة كهذه كانت مَسْبوقة مِراراً، ولفترات طويلة نوعاً ما، بحادث آخر؛ من هنا تمَّ استنتاج أن الحادثة كانت مرتبطة مع الحادثة التي تَلَتْها، وأن الواحدة هي إشارة للأخرى وأن ظهور الواحدة يَسْمَح بتوقع ظهور الأخرى بالتخمين. هكذا صيغت شيئاً فشيئاً جميع مُسلّمات الكلدانيين، جميع وصايا فن العِرافة والعِرافة بواسطة أمعاء الحيوانات.

9.27 – النوع الثاني للتكهن.

أما فيما يختص بالنوع الثاني للتكهن، فإنه يُفسَّر بالمجانسة affinité التي توجد بين النفس الإنسانية وطبيعة الآلهة. عندما تتخلَّص النفس، نوعاً ما، من الجسد، بالنوم، فإنها تتوقف من أن تتوتَّر في الأعضاء والحواس، وتكتسِب حرية تسمح لها مثل سماع صوت الأرواح التي يأهل بها الهواء، فتكشف لها (للنفس) المستقبل الذي تعرفه؛ أو، عندما يأتي، بنعمة سماوية، هياج مقدس ليُعْطي إلى العقل قدرة جديدة تُعتِقُه من العبودية الجسدية، تصبح النفس لبرهة مماثلة تماماً للآلهة؛ يمكنها أن تُشاهد بوضوح وأن تتكهن بثقة الحوادث المستقبلية. هكذا، بينما فن التكهن يُتَرْجِم ببطيء تباشير المستقبل الرائِدة ويُساند احتمالاتها حول سير الطبيعة الذي لا يلتوي، وترابط الأشياء، يضعنا الوحي النبوي

مباشرة على اتصال مع الآلهة ويكشف لنا وجودهم العام وعنايتهم الدائمة لنا والروابط التي يؤسسها التشابه ونوع من القرابة بينهم وبيننا.

9.28 – الإله العام.

ألم يكشف لنا عِلم الفيزياء آلهة أخرى غير الإله العام والآلهة المنظورة التي هي الكواكب؟ إنه لم يُعرِّفنا إلاّ على عبقري واحد، النفس الإنسانية. التكهن يضطرنا بأن نُسلِّم أن الهواء له أيضاً آلهته؛ وأن أرواحاً عديدة تأهُله، أوكِلَت إليهم من قبل الألوهية الأسمى، الاهتمام بمراقبة البشر وأيضاً ملاحقة ومعاقبة المذنبين. هكذا، الفلسفة مُنقادة للتسليم بوجود هذه الآلهة الصديقة والمحامية عن البشر ولتأكيد الاعتقادات العفوية للشعوب؛ إنها ليست أبداً عدوة للديانة التي تفرضها القوانين، بل على العكس، إنها حليفة.

9.29 – ديانة البشر الأوائل.

هل هذا يعني أن الرواقيين يُضفون حُرمَة إلى جميع روايات الشعراء؛ وأنهم يعتقدون، كعامة الشعب، أن الآلهة لها الشكل البشري، مثارين بعواطف يقترفون الجرائم مثل البشر، وأنه يجب أن نخشى غضبهم، وأن نرجف ونركع أمام تماثيلهم؟ كلا، دون شك، مثل هذه الأعمال الصبيانية لا توحي للرواقيين سوى الازدراء. أيضاً، أليست هذه هي الديانة الحقيقية التي أسسها البشر الأوائل الذين ولدوا من الأرض والتي كانت قدرتهم العقليّة أكبر بكثير من قدرة البشر في يومنا الحاضر. هذه الديانة الأولية قد

أُفسِدَت، المعنى الحقيقي لهذه الأساطير قد نُسِي، بحيث أن ما بقي قائما اليوم في فكر عامة الشعب، ليس سِوى كَومة من التَطَيُّر. سيل التقليد الديني كان في مصدره صافياً وواضحاً، كما الفلسفة نفسها، بحيث كان على انسجام تام معها، لكنه تلوث بعبوره الأجيال.

9.30 – الصورة النقية للديانة القديمة.

كيف نستعيد الصورة النقية للديانة القديمة من تحت هذا الصدأ الذي يُشوِّهها؟ البشر الأوائل، بقوة ذكائهم، أدركوا مباشرة ما يكشفه التحليل المنطقي الآن للفلاسفة، ولكن خيالهم الشعري يستطيب له تغليفها في روايات مُصوَّرة. لكي نُدرِك فكرتهم الحقيقية ونستعيد الديانة الحقيقية، يجب ألاّ نأخذ كلامهم في معناه الخاص، يجب أن نرى فيه عدداً من الاستعارات، وفي رواياتهم عدداً من الرموز التي ينبغي أن تُترجم. غير أنه بدراستنا بهذه النفسية قصائد هِزيود Hésiode وهومِر Homère، هذه المصادر الجليلة للديانة العامة، وبفحصنا اشتقاق الأسماء التي أعطاها هؤلاء الشعراء الكبار إلى الآلهة، وبمقارنة الوظائف التي أوكلوها إلى كلٍ منهم، والمغامرات المختلفة التي يخصّوهم بها مع نظريات الفيزياء والأخلاق الفلسفية، سوف لا نلبث أن نكتشف أن هذه الآلهة هي الطبيعة نفسها والقوى الإلهية التي تحركها؛ وأن مغامراتهم تُعبِّر عن الترابط والتطور لهذه القوى نفسها.

9.31 – الأشكال المختلفة للإله السامي.

حسب روايات الشعراء القدامى، بين الآلهة الذين يؤلفون بلاط زفس، ويتقاسمون تحت إدارته إمبراطورية العالم، إنه لمن الصعب التنكّر للأشكال المختلفة التي، حسب التعليم الفلسفي، يَظُن أن الإله السامي يَندمِج مع العناصر التي يحكمها. هِرا Hêra، بوزِيدون Poseidon، هادِس Hadès ليسوا إلاّ الأسماء المختلفة التي يأخذها زفس Zeus ذاته، حسب ما يمارس نشاطه في الهواء، في الماء أو في الضباب؛ بالمثل هِفايسطوس Héphaestos والإله هِرَقل Hercule هما أيضاً زفس، يظهر تارة في شكل النار السماوية والأثير النقي، وطوراً في شكل النار التي تَضرب وتُفرِّق. يجب ألا نشك أبداً في أن الترجمة تُطبَّق في كل مكان، لكنها لا تُقدِّم نفس الوضوح أينما كان؛ هناك روايات لا يرقى الشك إلى معناها؛ وهناك روايات أخرى يمكن أن تُقدَّم لها تفسيرات عديدة ممكنة بحيث تتوافق جميعها مع المعطيات الأكيدة للفلسفة. هكذا، جميع المترجمين الرواقيين، مثلاً، ينسجمون كي يُعلِّموا أن دِمِتر Déméter يُمثِّل الأرض وكورِ Korê النبات، بنت الأرض؛ وأن أولاد لِـــتو Lêtho ليسوا سِوى الشمس والقمر. لكن إذا كان الأمر هو تَفسير مغزى أسطورة برومِتِه Prométhée، وأن نقول تماماً ماذا نعني بسقطة وبعاهة هِفايسْطوس Héphaestos، وبلقاء زفس Zeus وهِرا Hêra على جبل إيدا Ida أو من روايات أغرب أيضاً، فإنهم يُعانون

بعض الحيرة ويكتفون بتقديم نتائج متنوعة من خلالها يتركون لأتباعهم حرية الخيار. مع ذلك، إذا أمكننا التَرَدُّد حول الترجمة الصحيحة لهذه الأسطورة أو تلك، لا يمكننا رفض التسليم أنه يوجد في حياة الآلهة تَصَوّر لعِلم الفيزياء بكامله، وأنه، من جهة أخرى، توجد في حياة الأبطال جميع نصائح الأخلاق مرسومة نوعاً ما. من ذا الذي يمكنه أن يشك بنوعٍ خاص أن هِرَقل Hercule وأوذيس Ulysse اللذان شجاعتهما لا تَعرِف أبداً الخَوار واللذان ينتصران على جميع العقبات أنهما لا يُمثِّلان الحكيم بذاته.

9.32 - العبادة ليست هياكل وتماثيل.

الفلسفة، إذاً، لم تأتِ كي تُدمِّر الديانة العامة، بل لتُكَمِّلها وتُرجِعها إلى منبعها الأولي: ليس لها من عدوٍ سِوى التطيُّر والكُفر. إنها تُعَلِّم أنه يجب أن نُكرِّم الآلهة وأن نوجِّه لهم صلوات، لكنها في نفس الوقت تُحذِّر بألا نقدِّم لهم العبادة التي تليق بهم بإقامة هياكل وتماثيل، أعمال من صُنع يد البشر ليس لها أية قُدسيَّة؛ إن الصلوات الوحيدة التي يَسمَعونها هي التي تَطْلُب القوة والفضيلة. الآلهة تطلب منا فقط أن يكون لنا تجاههم أفكار صحيحة وأن نَنصاع للقانون العام. إن العبادة الأفضل والأطهر والأقدس تَقوم على تكريم الألوهية بمديح وبعواطف قويمة ونقيَّة ونزيهة.

9.33 – الرواقية والاعتقادات الساذجة.

هكذا الرواقية تُهاجم بعزم الاعتقادات كثيرة السذاجة والممارسات المتطيِّرة، لكنها لا تُفكِّر بأنه يجب تدمير حتى آخر بقايا العبادة القديمة. بالعكس، يظهر أن لها عواطف مُكرِّمة واهتماماً ورِعاً بالنسبة للبقايا التي أضْحَت الآن فقيرة من عقائدها، بعد أن كانت قوية لزمن طويل، والتي آوت الحضارة الناشئة وأخصَبَت عبقرية الفنانين. بدلاً من أن تُبعِد بيدٍ شرسة هذه المُخلَّفات الباردة، فإنها تلتقِطها باعتناء مُحترِس، تُقرِّبها منها، تُحيطها وتُغلِّفها لِتَدْفِئَتِها في حضنها؛ يظهر أنها تُريد لهذه الظلال الباهتة والضعيفة كتلك التي تَتجَمْهَر حول الحفرة التي حفرها أوذيس Ulysse في بلاد القيمِريين Cimmériens، أن تَبُثُّ فيها بِضع نقاط من دمها السخي والفتي لتُعيد إليها قليلاً من حيويتها القديمة. في تحديد علاقات الفلسفة والديانة، يظهر أن العقيدة الرواقية تتبع القوانين الأساسية التي أرشدتها في جميع أبحاثها الأخرى؛ إنها تُحقق توفيراً بارعاً لكل ما بقي حتى الآن ويمكن أن يُصبح قوة حيَّة؛ إنها (الفلسفة الرواقية) لا تُميِّز إلاّ لتوحِّد، وتحت الاختلافات الظاهرية تكتشف التماثل الصميم والخفي.

الحفاظ على العقيدة الأوّليّة عند الرواقيّين المتأخّرين

10.01 - أسئلة لا بدّ منها.

عرفنا حتى الآن مُحتوى العقيدة الرواقية التي عُلِّمت في أثينا حتى منتصف القرن الثاني قبل الميلاد؛ بقي علينا أن نَعرف ماذا حلّ بها بدءاً من هذه الحقبة. في القِسم الأخير من مُهِمّتنا، لا نَنسى أبداً أن هَدفنا هو مصير العقيدة التي ننوي وصفها وتقصّيها وليس مصير ممثليها كالتعرّف على حياة الفلاسفة أو رسم صور لهم. هل حافَظ أو عَدّل فلاسفة المدرسة الرواقية المتأخرين صُلب العقائد التي ورثوها؟ هل أحدثوا في عَرضِهم لهذا النظام نفسه فِكراً جديداً عَدّل شَكلها دون أن يُحرّف عقائدها؟ لكي نبقى أمينين للمُخَطط الذي رَسمناه لدراستنا يجب أن تَقتَصِر الإجابة على هذه الأسئلة فقط.

10.02 – عواقب فقد الاستقلالية.

بينما كان تلاميذ إخريزيبه يُتابعون تعاليمه في أثينا، كانت السيطرة الرومانية قد حلَّت في اليونان محل السيطرة المقدونية؛ لكن في الوقت الذي كانت قوة الإسكندر وخلفائه تُضْعِف النشاط السياسي في المدن اليونانية، كان من نتيجة ذلك نَشر الحضارة الهِلنستيّة بعيداً نحو الشرق، وكان الغزو الروماني، بإزالته كل حياة وطنية في اليونان، قد فتح مجالاً جديداً لنشر أفكارهم [أفكار اليونان] نحو الغرب. انتشرت القوة الرومانية كموج لا شيء يمكن أن يوقفه، لكن الفكر اليوناني المتصلِّب كان يَسري حُرّاً فوقه، يُسيطر ويُغَيِّر تدريجياً أسياد العالم المتمدن. في هذا الغزو الثقافي اليوناني للمجتمع الروماني حصلت الفلسفة كما الشِعر والخطابة والفنون التشكيلية في نفس الوقت، على قِسط وافر من التأثير، وبكل تأكيد ما من فلسفة، من بين جميع العقائد الفلسفية، دخلت عميقاَ في الفكر الروماني أكثر مما فعلته الرواقية.

10.03 – مهمة الفلاسفة الثلاثة.

الروديسي فانِطيوس Panétius ربما أحضَره إلى روما أستاذه دِيوجِن البابلي، بمناسبة المهمة الشهيرة للفلاسفة الثلاثة إلى رومة في العام 155 ق. م. وقد أوصى به [أي دِيوجِن البابلي] هو نفسه إلى لِلْيوس Léllius. كان فانِطيوس أول من عَرَض التعليم الرواقي على الرومان، تحت مَظهَر نبيل. عاش فانِطيوس في مودة ورعاية لِلْيوس الشهير وسقيبيون Scipion، كما وطِرانس

Térence الذي أعطى إلى كلامه وكتاباته سلطة وثقة كان يستحقها بكل تأكيد، ولكنه، دون شك، لم يكن ليَحصَل عليها بواسطة قيمتها فقط.

10.04 – ابتعاد فانِطيوس الظاهري.

عندما نبدأ باعتبار فانِطيوس هذا الوجه المُحبَّب والمثير للاهتمام وبفحص المعلومات التي وصلت إلينا بالنسبة لِعقيدته، نكون ميالين للاعتقاد أنه عَدّل بعمق عقائد الرواق القديم وحاول أن يقَرِّب الرواقية من فلسفات أفلاطون وأرسطو، إن لم يكن ليَصهر الرواقية تماماً فيها. كان دوماً على شفتيه، كما يقول شيشرون، أسماء أفلاطون Platon وأرسطو Aristote وتِيوفراسط Théophraste وديسِيارك Dicéarque. لقد ترك لغة إخريزيبه الخشِنة وجَدَلِه الشائك؛ وكان لأُسلوبه كل طلاوة محاورات أفلاطون وأرسطو. كان يعترف أنه يوجد ملَذّات مطابقة للطبيعة؛ وكان يَرفض التسليم، أو على الأقل لا يَجرؤ على القول، أن الألم ليس شراً، ذلك أننا لا نجد في أيّ مكان من " مواساة لِ – قينطوس طوبِرون Consolation à Quintus Tubéron " هذه القضيّة التي تعتبر إثباتاً لهذا العرض، في ما لو كان الكاتب ينظر إليها كمحتمل، يقول لنا شيشرون، لكان عمل بالتأكيد أساساً لِعمل يُعلِّم تَحَمّل الألم. إذا صَدّقنا ديوجِن اللائرسي Diogène de Laërte، أن الفضيلة، لفانطيوس لا تكفي أبداً للسعادة، يلزم أيضاً للإنسان الفاضل الصحة والقوة والثروة. كان يَدَّعي أيضاً مثل

أرسطو، أن الإنسال Generation هو وظيفة من الحياة الإنباتية végétative؛ وأيضاً كما أرسطو، وبحسب قول دِيوجن اللائِرسي وفيلون Philon كان يدعم فكرة أن العالم لا يُدمَّر؛ أكثر من ذلك، ودائماً بحسب ديوجِن، كان لا يعتقد بالتكهن بالمستقبل؛ ويَرفض أخيراً كل حياة مُستَقبلية للنفوس البشرية.

10.05 - الاختلافات المزعومة.

بعد هذا التعداد للنقاط التي يبتعد فيها فانِطيوس عن تعاليم إخريزيبه، نَتساءَل كيف أمكنه أن يَستَمرّ بالمجاهرة بالرواقية وأن يَظهر، في نَظَر جميع الرواقيين، كالخلف الطبيعي لأنطيفاطِر Antipater. لكن إذا فحصنا جميع الآراء المنسوبة إلى فانِطيوس عن كثب، فإننا نرى بالنسبة لعدة نقاط أن الاختلاف المُشار إليه إن هو إلاّ ظاهري، أما بالنسبة لبقية الاختلافات فليس لها سِوى قيمة ضعيفة تفسَّر بأسباب أُخرى غير النيَّة في إدخال تجديدات في العقيدة الرواقية.

10.06 - فحص الاختلافات.

سوف لا نُصِرّ على نَفي الحياة المستقبلية، ذلك لأننا نَعرِف أن المدرسة الرواقية لم تَصِل إلى نتائج دقيقة ومَقبولة بالإجماع؛ يجب أن نفحص عن كثب النقاط الأخرى. لنلاحظ بداية أن سُكوت مؤلفٍ نادراً ما يكون له معنى واضح بهذا المقدار كالذي يُعزيه شيشرون إلى سُكوت فانِطيوس، وأن لا شيء يُجْبِر رواقياً أن يقول أن الألم ليس شراً، خصوصاً، عندما يَتعلَّق الأمر بتَعزية

إنسانٍ يتألم. كذلك، دون أن يقع في تعارض لا مع زينون ولا مع إخريزيبه، يمكن لرواقيٍ أن يَدعم تماماً وجود ملذات مطابقة للطبيعة، ويمكنه أيضاً أن يُعلِّم أن الإنْسال هو وظيفة إنباتِيّة بما أن الرواقيين الأوائل يُسلِّمون أن الطبيعة محاطة بالنفس دون أن تُدَمَّر وأن أشياءً كثيرة تَحدُث فينا بنفس الطريقة كما في النبات. سيكون الأمر مُختلِفاً تماماً بالنسبة لِزعم عَدَم كفاية الفضيلة من أجل السعادة، ولكن، أيضاً حول هذه النقطة، فإن شهادة ديوجين ليست جديرة بالتصديق، ذلك أن اسم فوزيدونيوس Posidonius في الفقرة التي نحن بصددها يقترِن باسم فانِطيوس، ولدينا في سِنكا ترجمة لِمَقطَعٍ من فوزيدونيوس نفسه، حيث أن العقيدة الغريبة التي ينسبها ديوجين اللائرسي إليه نجدها مُحاربة بأوضح العبارات وبأشدّها حزماً.

10.07 – شهادات واختلافات.

مع أن شهادة دِيوجين أقلّ خطأً جذرياً، إلاّ أنها أيضاً ليست مطابقة للحقيقة الصحيحة، فعندما يَزعم أن فانِطيوس يَنكُر أن العالم قابل للدمار وأنه كان هناك فناً للتكهن بالمستقبل. نحن نَعلَم حول النقطة الأولى، بواسطة شيشرون، أن فانِطيوس لم يَذهب أبداً حتى النفي، ولكنه تَردّد في التأكيد. ربما كان يُقِرّ، كما يقول آريوس ديديموس Arius Didymus، أن قابلية عدم دمار العالم تبدو له أكثر احتمالاً من أية فرضية أخرى، ولكنه لم يذهب أبداً إلى تأكيدها قطعياً كما فعل مواطنه ومعاصره بوئِتيوس

Boéthius. صحيح أنه يُنظر إلى بوئِتيوس كرواقي، ولكنه لم يكن أبداً كما كان فانِطيوس المُمثِّل للرواقية، ويمكن أن نقول الممثل الرسمي للرواقية؛ لا شيء يمنعنا من أن نرى فيه، كما في أريسطون Ariston أو في هِريلّوس Hérillus، رئيس بِدعة منشقة. كذلك، هو الأمر بالنسبة للتكهن، فإن فانِطيوس يكتَفي بأن يُعبِّر عن شكوك. يمكننا الظَن أن مناقشته حول التكهن بالمستقبل لم تكن مُوجهة، بهذا المقدار، ضد البراهين الأساسية والجوهرية، مِثلما، كانت ضد التفسيرات المفصّلة والوقائع المزعومة تاريخياً التي كان قد جَمعها إخريزيبه لصالح التكهن بالمستقبل.

10.08 – ترجمته لنظرية أفلاطون.

أيضاً، إن ما يُؤكد الرأي في أن فانِطيوس لم يفعل سِوى تحفّظات خجولة، هو أن نرى فوزيدونيوس، تلميذه المباشر، يعود في هاتين النقطتين إلى العقيدة الرواقية التقليدية، وأن جميع الرواقيين في القرون اللاحقة، تابعوا مثله تعاليم المعلمين الأوائل بأمانة. ولكن ألَم يُغيِّر فوزيدونيوس في نقطة أخرى عقيدة زينون وإخريزيبه؟ ألسنا نَعلم بواسطة غاليان Galien أنه كان يُسلِّم، مِثل أفلاطون وأرسطو، بوجود ثلاثة مبادئ في النفس الإنسانية؟ عندما نفحص المعلومات التي يُقدِّمها غاليان نفسه، فإننا نرى بدايةً أن فوزيدونيوس، مع أنه يرى أن عقيدة أفلاطون حول المبادئ الثلاثة للنفس جميلة وعميقة، إلاّ أنه لم يذهب إلى حد تَعيين مَوقِع خاص لكل واحدِة منها. بالنسبة لفانِطيوس، القلب هو المركز

الوحيد حيث تقيم جميعها معاً؛ أكثر من ذلك، هذه المبادئ المتنوِّعة ليست أجزاءً ولا أشكالاً مختَلِفة، إنها إمكانيات متعدِّدة لِجوهرٍ واحد. فوزيدونيوس، إذاً، لم يَبتعِد عن إخريزيبه كما يبدو للوهلة الأولى؛ ولكن يجب أن نرى أيضاً كيف يُترجِم عقيدة أفلاطون هذه التي يَعتَبرها رائعة. يقول: الشَهيَّة الشَهْوِيَّة concupiscible هي ما يُحقِّق وحدة الأجسام المتصلة ونمو النباتات؛ الشَهِيَّة الغَضَبِيَّة irascible هي ما يُعطي الشعور والحركة للحيوانات؛ أخيراً، العقل هو ما يُمَيِّز الإنسان. الأجسام المتصلة والنباتات ليس لها سِوى المبدأ الأول، الحيوانات عندها في الوقت نفسه المبدأان الأول والثاني، الإنسان وحده يملك المبادئ الثلاثة كلِّها، وفيه توجد الإمكانيات المختلفة من ذات الجوهر الذي يُهَيمِن عليه العقل. ولكن، أليست هذه هي العقيدة التي استعار الرواقيون عناصرها من أرسطو والتي علَّموها منذ الأزمان الأولى. العادة تَستَمِر في الطبيعة، والطبيعة في النفس، والنفس في العقل؛ كُلما ظهرت قُدْرَة أعلى فإنها تُحيط بالقُدرات الأدنى دون أن تُدَمِّرها.

10.09 – أثر الانتقال من أثينا إلى روما.

كان لدى الرواقيين الأوائل شعور كثير الوضوح بوحدة النفس الإنسانية، ولكنهم لم يذهبوا أبداً إلى حد نكران وجود تَعَدُّدية فيها، يجب أن نُقِرَّ أن الاختلاف بينهم وبين فوزيدونيوس، إذا ما وجِد، يُصبِح في الحقيقة طفيفاً جداً يمكن معه أن نعتقد أن فوزيدونيوس

لم يكن راضٍ تماماً بالتفسير الذي أعطاه زينون وإخريزيبه حول مصدر الرغبات وأنه كان عليه أن يُعبِّر عن بَعض الشكوك حول هذا الموضوع؛ وأن يقوم ببعض التحفظات؛ لكنه يُشارك رأيَ أساتذته حول الرغبات نفسها ويَشملُ رفضه مجموعها. إن كُنه العقيدة الرواقية بَقيَ إذاً نفسه أو أنه لم يَطرأ عليه سوى أَذيَّة بسيطة جداً؛ ولكن إذا استمرت العقيدة نفسها دون تعديل، فإن الروح التي تقود تفاسيرها أصبحت مُختلفة تماماً. يَظهر أن الرواقية، بمرورها من أثينا إلى روما، خَرَجت من المدرسة لتَدخل في الحياة. التعليم الرواقي خَسِر صِفَته الهجوميَّة بالنسبة للأنظمة الفلسفية الأخرى دون أن يَقوم بأي تنازل في مُحتَوى العقيدة، ومُتَوقِّفاً عن النِقاش، لقد انجَرَّ هذا التعليم لأن يُهْمِل دِقَّة الجدل وبعد ذلك بقليل، وكَنتيجة لا مَفرّ منها، لأن لا يُعيرُهُ سِوى أهمية ضَئيلَة، وأن يتَظاهر حتى باحتِقارِه. هاذان التَعديلان في شكل واتجاه التعليم الرواقي ابتدأا من فانِطيوس وفُسَّرا بِسُهولة بالنسبة للأحوال الخاصة التي وُجِدَ فيها هذا التعليم.

10.10 – الظروف المُحلية وعرض الرواقية.

كانت الفلسفة اليونانية مجهولة بكاملها تقريباً في الوقت الذي جاءَت فيه إلى روما، إذ أن السؤال، بالنسبة للرومان، لم يكن مَعرِفة ما إذا كانوا سَيرتبِطون بهذه المدرسة الفلسفية أو تلك، إنما في البحث في ما إذا كانت الفلسفة هي نفسها موجودة، وما إذا كان للثقافة الأدبية اليونانية أية قيمة. فانِطيوس وَجَدَ نفسه، إذاً،

ليس كَمُمَثِّل للرواقية بقدر ما هو مُدافِع عن الهَلنَسَة وخاصة عن الفلسفة اليونانية. مُتوَجِّهاً إلى عقول مُبْتدِئة بالنسبة للفلسفة ليس فقط لمواضيعها الصعبة والدقيقة، ولكن لعناصِرها نفسها التي كانت جديدة، وَجَدَ فانطيوس نفسه مُنقاداً نوعاً ما لأن لا يَعْرُض من العقيدة الرواقية سِوى النواحي الأكثر سهولة لإمكانية إدراكها، ومن بين الحُجَج التي كان يَسوقها لأجل برهنتها، كان يَختار أبسطها القابلة لتُلاقي توسُّعاً خطابياً، والتي يُمكنها أن تُخاطب ليس فقط العقل ولكن أيضاً النفس بكاملها. إن صفة مُستَمعيه وقارئيه أَكْرَهَته، نوعاً ما، لأن يَتَبنّى شكلاً للتعليم كانت قد عَرَفته فلسفات أفلاطون وأرسطو، غير أن الشَكل العام بَقي حتى الآن، على ما يظهر، غريباً عن الرواقية. أيضاً كانت نفس العقيدة التي عُلِّمَت في البِسيل Pécile لكنها مُختَزَلَة إلى عناصِرها ومُوَسَّعة في أسلوب جميل.

10.11 - أسباب تَحوّل التعاليم.

هذا التغيير في الشكل أعطى بسهولة وَهماً بأن تغيُّراً قد أُدخِل في صُلب العقيدة نفسها. الفلسفة التي تتخلَّص من دقائق المدرسة والتي تنتقِل، إذا كان مسموحاً أن نَستَعمِل عِبارات حَديثة، من التعليم العالي إلى التعليم الابتدائي، تَظهَر دائماً أنها فقدت جُزءاً من أصالتها، إنها تَقتَرِب بالضرورة مما هو مُشتَرك لجميع الفلسفات وتَتوقّف عن كَونها هُجوميّة. من هنا يأتي، دون شك، الطابِع المتساهل للفلسفة المُعلَّمَة من قِبَل فانِطيوس وفِكرِه

المُتَسامِح وصِفتِه المُسالِمة تجاه المَدارس الأخرى. ولكن فانِطيوس كان له مُبرِّرا آخر لكي يَتَكلّم دوماً بإعجاب عن أرسطو وأفلاطون؛ كان يونانياً ويَتوجّه إلى أجانب. صحيح أن الوطنية تحت شكلها السياسي الذي يقوم على حُبّ الاستقلال الوطني، كانت تقريباً قد تلاشت؛ ولكن كنا فخورين أن نتكلّم لغة اليونان فقط، وأن نَعرِف ونُقدِّر الشعراء والخطباء والفلاسفة والفنانين من كل الأنواع التي أنتَجَتها اليونان. طالما كنا نتكلّم إلى يونانيين يَعرفون ويُعْجَبون بأعمال هؤلاء المشاهير، كان يمكننا دون مَغَبّة أن نَسمح لأنفسنا توجيه أشدّ الانتقادات تِجاههم؛ ولكن أن نَنتَقِدهم أمام جَهَلَة وأنصاف برابرة، وأن نُعرِّضهم للاحتقار ظَهر ذلك لفانِطيوس أنه عمل بغيض. يمكننا بسهولة تصوّر أنه كان يُحِبّ أن يَمدَح أفلاطون وأرسطو أمام أُناس كان هؤلاء الأشخاص مَجهولين بالنسبة لهم، وكان بمحاولته إثارة إعجاب الآخرين بهم، الإعجاب الحقيقي، ولكن في ما لو بَقيَ في اليونان يمكن للذي غفا فيه، أن يستيقِظ ويزداد. هكذا يكفينا أن نَجتازَ الحدود لكي نُدرك إلى أيِّ حَد نُحِبّ أيضاً الذي نَنتقده أحياناً بمرارة، لكي نَنسى اختِلافاتِنا الداخلية وألاّ نَهتَمّ سِوى بالدِفاع عن العَظمة الوطنية.

10.12 – تجاهل الجدل وغيره.

هذه هي تماماً، على ما يظهر، الأسباب الخارجية التي دَعت فانِطيوس للإعجاب بأفلاطون وأرسطو وتَجَنّب باعتناء ما يَدعوه شيشرون مَصاعب الجدل، عندما نُوَجِّه له بعض الأسئلة الدقيقة،

مثال ذلك، إذا كان الحكيم يَشعُر بالحب، فإنه يَتَحاشى الإجابة. " قال، من أجل الحكيم سَنرى، لكن بالنسبة لنا لا نزال بعيدين كثيراً عن أن نكون حكماء، يجب أن نَتَجنَّب ذلك باعتناء ". يمكن أن نشك في ما لو أتى أيّ شاب روماني وسأله في ما إذا كان أفلاطون لم ينخدع في دفاعه عن وجود أوهام، لكان أجاب أيضاً: " سنفحص لاحقاً إذا كان أفلاطون مُحِقّاً في ذلك أم لا، لنبدأ بأن نفهم جيِّداً أن أفكاره عميقة وأن لغته رائعة ". هذا ما يَرمي إلى البرهنة أن تلك كانت الدوافع لِلموقف الذي اتَخذَه فانِطيوس، ذلك أن تلميذه فوزيدونيوس (من أفاميا) الذي رغم سفره إلى الغرب وعلاقاته مع شيشرون وبومبه Pompé والذي عاش عادة في العالم الهِلنِستي، يَظهَر أنه قد رجِع في شكل العرض ورحابة مدى الأبحاث إلى تقاليد إخريزيبه؛ إنه آخر مُمَثِّل للرواقية العلمية والدقيقة التي، بالرغم من قيمتها النظرية العالية، فإنها لم تَدخُل إلاّ ببطء في الحياة الاجتماعية وفي الأعراف الخاصة.

10.13 – تأثير الرواقية في اليونان وروما.

على الرغم من انتشارها السريع، لا يظهر أن الفلسفة الرواقية قد أثَّرَت في اليونانيين تأثيراً مَلحوظاً، لا سيّما على صعيد المؤسسات وعلى الأخلاقية. إن وفرة الأفكار التي تُقَلِّل من القدرة الفاعلة لكل منها، وأن الطابع التأمُّلي للعنصر اليوناني كان دون شك، وإلى حَدٍّ كبير، في العُقْم العَمَلي لِلرواقية في اليونان؛ ولكن يمكن أن نعتبِر أيضاً، من بين الأسباب نفسها، الجَفاف الأقصى

لِلشَّكل والتَعقيد الدقيق لِلعقيدة. أما عند الرومان، فإن الرواقية قد غَيَّرت أخلاق الطبقة العليا وأنتَجَت في المؤسسات الشَرعية والعِلم الحقوقي تغييراً امتدّت نتائِجه إلى زماننا الحاضر. بكل تأكيد، إن الرِواقية مَدينةً بِقِسطٍ كبير من هذه الخُصوبَة الأخلاقية إلى أرض الواقِع التي استَقبَلتها كَبِذرَة ثَمينة، وإلى الطابَع العَمَلي لِلعنصُر اللاتيني الذي ما فَكَّر إلاّ لِيَفعَل؛ وما من شك أبداً أن الحس الرائع والسليم لِلذي عَلَّم هذه الفلسفة لأول مَرّة لِلرومان، والذي شارك أيضاً في إعطائها هذه الفَاعلية التي يظهر أنها كانت تَفتَقِر إليها. لَم يَكن فانِطيوس أبداً مُفَكِّراً مُبدِعاً، ولكنه كان أستاذاً منقطع النظير. لقد تَمكَّن، دون أن يُدْخِل أيّ تَجديد مَلحوظ في النظريات الرواقية أن يُحَوِّلها من فلسفة مَدرَسيَّة، كالميغارية، ربما مُعَدّة أن تَنْطَفئ مجهولة في عُقْم صيَغِها، إلى مَصدر إيحاء أخلاقي حيّ.

10.14 - الشرح الخطابي والعمق العقائدي.

لكي يَعرض فانِطيوس الرواقية على أجمل وجه اضطرّ ألاّ يَتَكلّم إلاّ نادراً عن الأبحاث الفيزيائية والمنطقية المُتَعلّقة بتطوير النظريات الأخلاقية، حتى أنه وجب عليه أن يختار من بينها المواضيع التي تستجيب إلى أفضل بَسطٍ خِطابي. إنه كان يَستطيب دون شك أن يَعرُض تَفَوّق العادات الدائمة والمنتظمة، التي يَدعوها اليونان سلوكاً، في المعنى الحصري لِلكلمة، على الفوضى الصاخبة وغير المنتظمة لِلرغبات؛ وجب عليه أيضاً أن يُصِرّ على رَوعَة النَزاهة التي لا مَثيل لها والسعادة المؤكّدة التي

تُسبِغها، والصلابة المنيعة التي تُشيعُها إلى كل من يتعلّق بها. كان يُعلِّم أيضاً(وهذا كان يُشكِّل بالنسبة للرومان حداثة هامة) إن ما يملكه كل واحد منا بالاشتراك مع جميع البشر، وما هو مُعطى لنا بِفضل القدرة العاقلة التي وحدها تُدير العالم بأسره، وما هو مُستَقِل عن الرأي والعادة والعنصر والمدينة، بكلمة واحدة، " الطبيعة " ، هي أفضل ما فينا. مُتناولاً تفاصيل المناسبات، بيَّن ما تَفرُضه الطبيعة البشرية، يعني العقل، على كل واحد منا؛ وشرح مما تتألف " ملاءمة " الأفعال وكيف أنها مستقلة عن الأحكام العادية وعن عَوارِض القضاء والقَدَر.

10.15 - الرواقية فقدَت طابِعها الهُجومي.

الرواقية، كما عُرِضت لأول مرة على الرومان، حافظت إذاً على جميع عقائدها الأساسية دون تَعديل مَلحوظ؛ ولكنها جُرِّدت من جَفاف دِقتها، ولم يَعُد لها تِجاه العقائد الأخرى الطابِع الهُجوميّ نفسه وأظهرت تَذوّقاً أكثر تيقظاً للتَطبيقات العَمَلِيَّة والتَقدُّم الفعلي للأخلاق.

10.16 - مصادرنا في الحقبة الرومانية.

نَصِل الآن إلى مُمَثلي المدرسة الرواقية المتأخرين. إن مصادر معلوماتنا تحتوي أعمالاً هامة بدلا من نتفٍ قصيرة ونادرة، ويَظهر أن مُهِمّتنا ستُصبح سهلة. يجب أن نَتوصّل بسرعة لمعرفة ما إذا كان كل من قورنوطوس Cornutus وسِنكا Sénèque ومُزونيوس Musonius وإفيقطِط Epictète ومرقص - أورِل

Marc - Aurèle – الذين مع قبولهم المبادئ العامة لِفلسفة الرواق واحتِفاظِهم هكذا على اسم رواقيين – كانوا مُجَدِّدين، أو حاولوا أن يُعَدّلوا مُحتَوى الرواقية الداخلي، أو إذا كانوا، على العكس، مُترجمين أُمناء حافظوا على الجوهر العقائدي كله تماماً كما تَسلّموه من أساتِذَتِهم، ولم يُظهِروا البتة أيّ إبداع فكري إلاّ في بَسطِ النتائج، والبحث عن التطبيقات والشكل الخارجي لتعاليمهم. من المُحتمَل أن نَقوم بِخَيار يستَنِد إلى حجج قوية بين هذين الزَعْمين، لكنه خيار مَشروع ودقيق؛ إنه يَتَطلَّب فحصاً كثير الدقة لِعددٍ من المقاطع التي في أعمال الرواقيين المتأخرين خاصة في تِلك التي لسِنكا، والتي يُمكن أن تَقبَل تَفسيرات مُختَلِفة.

10.17 – الرواقية في الحقبة اليونانية والرومانية.

عندما نَتصفَّح أعمال الرواقيين الرومان، بعد دراسة طويلة لِلرواقية اليونانية، فإن الرأي الذي يتولّد من القراءَة الأولية هو أن الفوارق، إذا وجدت، بين حالة العقيدة الرواقية الأولى والأخيرة، يجب أن تكون محدودة وقليلة الأهمية. من بين جميع العقائد التي يشكل مجموع عملِنا عرضاً لها، فإننا لا نجد، إلى حدٍ ما، عقيدة واحدة تقريباً غير مُعَلَّمَة بوضوح في أعمال سِنكا. الفيلسوف الروماني يَقبَل، مِثل أساتذة الرواقية الأوائل، أن العناصر تَستَحيل بعضها إلى البعض الآخر، وأنها تنقسم إلى عناصر مُنفعِلة وعناصر فاعلة، وأن التوتر هو دليل النشاط يُميِّز السبب من المادة؛ مثلهم أيضاً يرى سنكا أن جميع الحوادث تَتوالى في

تَرتيب لا يلتوي، وأن العالم مُسيَّر عِبرَ سلسلة حَقبات مُتماثِلَة تماماً وغير متناهية، تَنتَهي بِتَوَّهج يُدَمِّر جميع الأفراد الخاصة، حيث وحده الله يَبقى ويستغرِق في التَأمُّل في فِكرِه الذاتي. وبانتقالنا من نظام الأشياء الإلهية إلى نظام الأشياء الإنسانية نرى الوِفاق نفسه مُستمراً؛ سِنِكا يُعلِّم مع أساتذة الرواقية الأوائل أنه – بتَثقيف مُؤهلاتنا الفطرية بأنفسنا – نحوز على القوة والفضيلة؛ وأنه لا يوجد لا خيرات ولا أمراض حقيقية خارج الفضائل والنقائص؛ وأن الخير يقتصر على الخيار بين الأشياء قليلة الأهميَّة.

10.18 – قراءة سريعة للرواقيين الرومان.

نصادف في خطابات إفيقطيط وخواطِر مرقص _ أورِل حول المواضيع نفسها مزاعم مماثلة تماماً نميل تجاهها نحو رأي مماثل للذي ولَّدته نسبياً مراجعة سريعة لمزاعم سِنِكا العقائدية.

10.19 – فحص عميق للمزاعِم.

ولكن هل يَصمُد هذا الرأي أمام فحصٍ يقظ ودقيقٍ للأعمال نفسها؟ يجب الإقرار أنه لكي تستمر الفلسفة الرواقية عليها أن تتغلَّب على اعتراضات ليست غير ذات أهميّة. إذا تركنا جانباً عمل قُورنوطوس حول التفسير الفلسفي لأسماء الآلهة والأساطير المتعلّقة بها، يظهر أن عمله هذا هو استعادة حرفية لِلنظريات الرواقية. ولكي نعود إلى سِنِكا، سوف لا نتأخر في أن نُصادف مزاعم تتجه عكس انطباعاتنا الأولى. الفيلسوف الروماني يُؤكد

استقلاليته في مناسبات عديدة؛ فهو يُؤكد على أنه يجب أن يكون له رأيه الخاص، وألاّ يخشى من السير وحيداً والابتعاد عن الكُتّاب القدماء.

10.20 - اجتزاء العبارات وفصلها عن السياق.

غير أن رَغبة الظهور بالاّ يَتبَع سِوى عقله الخاص لا تَصِل إلى درجة الإيحاء لسِنكا فِكرَة إدخال تَغيُّرات هامة في أسس العقيدة الرواقية نفسها. فضلاً عن ذلك، إذا فحصنا عن كَثبْ معنى هذه التأكيدات الاستقلالية نفسها والمناسبات التي حدثت فيها، نرى أنها لا تَفتَرِض البتة عند كاتبها النِيّة في إدخال أقل تَغيير في العقيدة الأساسية للرواقية. بالفعل، في أية مناسبة، يلوم أولئك الذين يعتقدون أنه ليس بمقدورهم فعل شيء دون الاستشهاد بزينون أو إخريزيبه؟ هل كان ذلك بعد أن وَجَّه بعض الانتقادات ضِد تعاليم الرواقيين الأوائل أو أعرَب في هذا الصدد عن تَحفُّظات صريحة؟ بالعكس تماماً، لقد انتهى من القيام بالمديح الأكمل لأعمال هؤلاء الفلاسفة أنفسهم، وامتنع عن استخراج أحكاماً مُقتطعة من المؤلفات التي كتبوها. قال: " هذه الكُتب تَشُعّ بجمالٍ متواصل؛ لكي نفهمها، يجب أن نقرأها بكامِلها. الأقوال المأثورة مفصولة عن براهينها، لا تتواجِد من جراء ذلك، في مكانها الضروري في تسلسل إقامة البيِّنات، إنها تتوجه إلى الذاكِرة وليس إلى العقل. إن كانت كلمة إبيقور Epicure أو مِطرودور Métrodore تَكفي لتلاميذهم، فللرواقيين طريقة أخرى؛ إنهم يُريدون مِن الذي يَدرُس

عقيدتهم أن يتبنى العقائد التي يَقبلها ببذل قصارى جهده لفَهم الأسباب التي تُؤسسها ". نرى أن المسألة هنا ليست أبداً تَعديل العقيدة القديمة؛ إن سِنكا يَحتج فقط ضد المَعرفة التي تكتفي بجمع الصيَغ، والتي تَقبل مزاعم دون إجهاد النَفس لتفهم البراهين. غَريب هو مَصير تأويل النصوص ! لقد قال أرسطو: " يَجب على الذي يتعلّم أن يَفهَم ". وقد اعتقدنا طويلاً أنه يُطلب، من الذي يَحصل على التعليم، ثِقَة عَمياء في كلام أستاذه؛ سِنكا يُردِّد تماماً نفس النصيحة، ونتصورَّ في عباراته أنه لا يُريد منح أقل رصيد إلى سلطة الأساتذة.

10.21 - العلم لَن يَكتَمِل أبداً.

إذا فحصنا الآن بأي نفسيَّة يُناشِد نفس الكاتب الفلاسفة للبحث عن حقائق جديدة، فإننا لا نجد شيئاً يحملنا على افتراض أنه يعتبر عقيدة الرواقيين القدماء على أنها مَرحَلِيّة، ناقصة أو غير مؤكدة. نلاحظ عند سِنكا وجود شعور عميق بتشعُّب غير مَحدود للأشياء، لنسمعه يؤكد (إنها ليست إحدى أقلّ أفكاره جمالاً ولا أقلّها عمقاً) أن العلم لن يكتمل أبداً. قال: " القدماء فعلوا الكثير من أجل العلم، ولكنهم لم يُتِمّوه ". ودون أن يَقول لنا سنكا صراحة مما يتألف العمل العظيم الذي أنجَزه القدماء، يَترك لنا اكتشافه بسهولة. إنهم فَسّروا بإتقان المبادئ العامة، ولكن يبقى أن نُبرهن كيف تنطبق هذه المبادئ على العديد من الحالات الخاصة التي أُرغموا على إهمالها إما لأنهم لم يلحظوها أو لعدم تَوفُّر الوقت. لقد أشاروا إلى

المبادئ العامة التي بموجبها تُدار الطبيعة بأسرها، وهناك أيضاً ظواهر تنتظر تفسيراً ! القواعد الأساسية للأخلاق أُسِّست بمتانة، وجميع المسائل المتعلِّقة بالخير الأعظم قد وَجَدَت حلولها، كم من تعاليم ذات أهمية كبيرة لا تزال تَنقص علم الوعظ parénétique.

10.22 – قبول العقائد يتمُّ بعد فهمها.

استقلالية سِنكا بكاملها تقتصر إذاً على المطالبة بما تنصح به أحكام المدرسة الرواقية فضلاً عن ممارستها، وبعدم قبول العقائد إلاّ بعد أن نكون قد فهمنا قوة الحجج التي تستند إليها. إنه يعترف في نفس الوقت أن الفحص الحُر الذي انصرف إليه لم يُظهِر له أيّ غلط في عقيدة الرواقيين الأوائل؛ إن الأجوبة التي يقدمونها إلى الأسئلة التي فحصوها هي بنظره نهائية؛ اهتمام الفلاسفة الجُدد يجب أن يتركَّز، حسب سِنكا، على النقاط الخاصة التي أهملها القدماء مُرغَمين، ولكن المبادئ التي وضعوها تحوي الحل في بذورها.

10.23 – هل انفَرِد سِنكا بهذا الموقف؟

الموقف الذي لَزِمه سِنكا هو أيضاً الموقف الذي يَلتَزِمه إفيقطيط تجاه تعاليم الرواقيين الأوائل. إنه يؤكد مثل سِنكا أنها ليست مَزيّة ذات قيمة كبيرة أن يكون الإنسان قد قرأ إخريزيبه وأن يكون قادراً على الاستشهاد بكلماته نفسها؛ ما يَهُمّ قبل كل شيء، هو أن نعرف الطبيعة وأن نتبِعها. لم يشأ القول بوجوب إهمال دراسة

أعمال إخريزييه؛ بالعكس دراسة كهذه هي باعتِرافِه الخاص تشكّل أفضل السُبل للوصول إلى مَعرِفة عميقة للعقيدة الرواقية، ولكن بشرط أن نرى في إخريزييه مُتَرجِم للطبيعة، وأن نَجُدَّ، عند قِراءة كتاباته، ليس بِحفظ عباراته ولكن بتَمَييز أحكام العقل القويم كما فَعَل هو.

10.24 – وماذا عن مرقص – أورِل.

ليس لِمَرقص – أورِل شعور آخر تِجاه العقيدة الرواقية. نراه يُوَجه لِنفسه هذه النصيحة: " ضَعْ الكُتُب جانباً؛ لا تتأخر طويلاً " أيضاً: " أَبْعِدْ هذا التَعَطُش للقراءَة، أخيراً يجب أن تَشعُر بِنَفسِك إلى أيّ عالمٍ تَنتَمي، من أيّ سيد للعالم يتأتى جَوهَرك ". يجب ألاّ نعتقد أنه ينظر إلى دراسة أعمال وكتابات زينون وإخريزييه على أنها عديمة الفائدة، أو أنه غير راضٍ عن التعاليم التي تحتويها هذه الأعمال وأنه يُريد أن يُكوِّن بنفسه عقيدة جديدة ! إن مرقص – أورِل يُسَلِّم مثل إفيقطيط وسِنِكا أن ليس للعلم قيمة لا تُقَدّر إلاّ بقدر ما هي نظرة شخصية؛ إن ما يُريد تحاشيه، هو ما سيَدعوه مونْتاني Montaigne " جَدارة كُتُبيّة بحتة une suffisance pure livresque ".

10.25 – الموافقة وإتباع الطبيعة.

لكي نرى بأيّ دِقّة مُتشدِّدة، وهم يشرحون أفكاراً كهذه، يَمتَثِل الرواقيون الرومان لِلتعليم الرواقي الأول، يكفي التذكُر أن السعادة، بالنسبة لمعلمي العقيدة القدماء، تتوقف على اتباع

الطبيعة. إنهم يَعنون بذلك ليس مُوافَقة خارجية وعَرضية، ولكن تكييفاً إرادياً واعياً بوضوح؛ إن سلوك الذي يَتوَجَّه حسب الصيَغ المُحتَجزَة في الذاكرة، المفهومة بالكاد، لا يمكن أن يكون له أية قيمة أخلاقية.

10.26 – استقلالية سِنكا والمسائل الثانوية.

بعد أن طالب سِنكا بالاستقلال، لم يَتجرّأ لا هو ولا أحد من الرواقيين الرومان الآخرين إلى استعماله لانتِقاد أو لتَغيير القواعد الأساسية للعقيدة القديمة. ولكن، ألَم يَحدُث لهم أن رَفضوا أو هاجموا صراحة نتائج قد تَبنَّتها المدرسة الرواقية بكاملها والتي توجِب المبادئ الرواقية منطقياً التسليم بها؟ صحيح أن سِنكا عَرض، في مناسبات نادرة، آراء مَدعومة من بعض الرواقيين مُعلناً صَراحة أنه هو نفسه من رأيٍ آخر. هكذا مثلاً، فحص في رسالة من " رسائل إلى لوقيليوس Lettres à Lucilius " أنه إذا كان صحيحاً أن الفضائل هي كائنات حيَّة، كما ساندها_إخريزيبه، فإنه، بعد إمعان النظر في الأسباب المؤيدة والأسباب المعارضة، استَنتَج سلباً. إنه من المسلّم به أن سِنكا في هذه المناسبة يَتحَرَّر من سلطة إخريزيبه، ولكنه ليس صحيحاً القول أنه ينفصِل في نفس الوقت عن كل المدرسة الرواقية. سِنكا يُحَذِّرُنا قائلاً أن آراء المُعلِّمين كانت مُنقَسِمة حول الجواب عن هذا السؤال. إن تردد العقيدة والحرية التي يأخذها سِنكا، تظهر شيئاً طبيعياً، إذا لاحظنا أن زَعْمَ إخريزيبه المُتشدِّد ليس نتيجة ضرورية لمبادئ الفيزياء

الرواقية. صحيح، أن هذه المبادئ تَقتضي أن كل قدرة فاعلة وكل ترتيب أخلاقي يقتَصران على التوتر والحركة لجوهر جسدي؛ إذا لم نُرد أبداً رفضها، وَجَب الإقرار بأن الفضائل هي أفكار متوترة، أجسام؛ ولكن لا شيء يُرغِمنا لمساندة أن هذه الجواهر هي مبادئ حيوية، وأن يكون لِتوترها هذا الشكل الخاص من النشاط الذي ندعوه الحياة. من هنا يَنجُم أن الرواقيين جميعهم متفقون، وسِنكا معهم، ليؤكِدوا أن الفضائل هي أجسام وأنهم يَنقسِمون عندما نُثير السؤال لنعرف في ما إذا كانت الفضائل كائنات حيَّة. إذا أردنا أن نفحص فقرات سِنكا الأخرى التي تُظهِر بعض القرائن مع ما سبق مناقشته، سَنرى أن الأمر يَتَعلَّق دَوماً بمسائل بَقِيَت غير مؤكدة، ليست عقائد أساسية أو نتائج مُعترف بها بالإجماع.

10.27 – الرواقية الأولية والرومانية.

كما لم يعلن إفيقطيط ومرقص – أورِل في أية مناسبة أنهما انفَصلا عن زينون أو عن إخريزيبه، كذلك يمكننا الاستنتاج أن الرواقيين الرومان لم يبتعِدوا عَمداً وبوجه سافِر عن التعليم الرواقي الأول؛ انهم اعتقدوا وأرادوا أن يوهموا أن عقيدتهم مطابقة دوماً للتي عُلِّمَت في البِسيل Pécile.

10.28 – أثر الأوضاع المكانية والزمانية.

هذه النتيجة لا تُنهي تماماً التقصي الذي أقدمنا عليه؛ يبقى علينا، بالفعل، أن نَعرف إذا كان الفلاسفة أنفسهم لم يُعرِبوا عن مَزاعِم،

نَوعاً ما بدون عِلمهم، يمكن أن يَتَنكَّر لها زينون وإخريزيبه؛ إذا كانت أخلاق الزمان الذي عاشوا فيه وطبيعة فكرِهم الخاصة والوضع الاجتماعي الذي وجِدوا فيه ومُتطلِّباته الخاصة، لم تَقودهم أبداً إلى تَخَطّي الحدود التي ما فَكَّروا يوماً أبداً بتَخَطيها؛ إذا كانوا تارة في نفس الاتجاه وطوراً في اتجاهات مُتَنوِّعة، فإنهم لم يَبتعِدوا عن الطريق المَرسومَة من قِبَل الرواقيين الأوائل. مع أن تاريخ الفلسفة يُقَدِّم عِدة أمثِلة لأتْباعٍ كانوا يَعْتَقِدون أنهم شُرّاح أمينون، قد غَيَّروا بالعُمق تَعاليم أساتِذتهم، وأن السؤال عن التوافق أو عدم التوافق بين مُمثلي الرواقية الأوائل والأواخِر، تحت الشكل الذي طُرح فيه، يظهر نوعاً ما طبيعياً للفكر، يجب الاعتراف أنه يوجد شيئ غريب نوعاً ما ودقيق في مُعطيات المسألة التي نُحاوِل حلّها. يَتَعلَّق الأمر باكتشاف ما الذي بقي غير مَلحوظ بالنسبة لهؤلاء المؤلفين، وتبيان أن بين عقيدتهم وعقيدة مُعلّميهم، التي يعرفونها بالتأكيد، أفضل مما يمكن أن يفعله أي مُفكِّرٍ عَصْري، يوجد اختلافات سَهَت عنهم، أو على الأقل، أنهم لم يُشيروا إليها. النتيجة العمليّة التي تنتج من هذا التأمل، هي أنه يجب ألاّ نَتردَّد بأن نؤكِّد التوافق طالما أنه ممكن، وألاّ نَقبَل اختلافات إلاّ بعد أن تُعوزُنا بوضوح جميع سُبُل التوفيق. نقاط العقيدة التي تستجيب لفحص مثل التي سبق تعريفها، ليست عديدة؛ سَنُحاول دراسة تلك الأكثر ظهوراً والتي لوحِظت غالباً.

10.29 – التقدير النسبي لأقسام الفلسفة.

بداية يمكننا التَساؤل فيما إذا كان التقدير النسبي، لِمختلف أقسام الفلسفة، الذي قام به الرواقيون في العصر الروماني يتطابق تماماً مع فِكر العقيدة القديمة؛ إذا لم يُظْهِروا استخفافاً بالنسبة للفيزياء والمنطق ليس فقط غَريباً، ولكن مُضاداً لقصد المُعلِّمين الأوائل. في عدة مَرّات وفي الرسائل إلى لوقيليوس، يظهر أن سنكا لا يقبل بطيبة خاطر عرض نظريات فيزيائية، فالرواقية القديمة أقامت لها وزناً كبيراً؛ ويُصرِّح أن إثارة أسئلة كهذه هو استهلاك وقت ثمين بتوافه دقيقة دون فائدة؛ وأنه لا يوجد دراسات هامة سِوى التي يمكنها أن تُساهم في تَقَدّم الأخلاق وأن حَلَّ هذه المسائل لا يمكن أن يُغيِّر شيئاً في سَير الحياة. أمام نَصوصٍ قاطعة بهذا المقدار يمكن الاعتِقاد أنه من الجائز استِنتاج أن الأبحاث في العلوم الفيزيائية بحد ذاتها، في نظر سِنكا، هي بالكاد جديرة بأن تَشغل الفِكر ويَجب أن تكون تابعة بالكامل لتعليم الأخلاق.

10.30 – سِنكا يُشيد بوجاهة العِلم.

مع ذلك، نتيجة كهذه تبدو مُتَسرِّعة وجَسورة ومَطعون بها، حتى أنها مُحارَبة مُباشرة من نصوص أخرى ليست أَقلّ وضوحاً. يؤكد سِنكا في " المسائل الطبيعية " أن ليس لِلأخلاق أساس ولا قوة إذا لم تَستَنِد على المَعرِفَة العامة للطبيعة، وأن قسم الفيزياء في مجمل العلم الفلسفي هو أعلى من الجزء الآخر الذي يحتوي الأخلاق

والمنطق، بقدر ما أن الفلسفة نفسها هي أعلى من العلوم الخاصة، بقدر ما أن الله هو أعلى من الإنسان وأن الأشياء السماوية هي أعلى من الأشياء الإنسانية. صحيح أنه يمكن أن نلفت النظر، في هذه المناسبة، أن سِنكا بكلماته قد تجاوز فِكره الحقيقي بكثير، إنه لم يَصمُد أمام الإغراء بالإشادة بعظمة الموضوع الذي يُعالجه، ويجب ألاّ نرى في هذا الإطراء الطنان سِوى تَضخيماً خطابياً. هذه الملاحظة ليست أبداً دون أساس. عندما نَقرأ سِنكا، من المستحسن أن نَتذَكّر أنه كَتَب في زَمن حيث كان التشدّق في عزه وهو نَفسه ابن أستاذ في البيان. إننا نشعُر بِعُمق هذا التأثير في أسلوبه وطريقة تأليفه ونرى أنه يَستَطيب أن يُلَمّع وأن يَعرُض تحت أكثر المظاهر تَنَوّعاً كل واحدة من الأفكار التي يُعبِّر عنها. إن الخَصْب الطبيعي لِفكرِه اليَقِظ والمَرِن ليس هو السبب الوحيد لهذه الوفرة المُفرِطة غالباً؛ يجب أن نُضيف إليه، على ما يَظهر، الرغْبَة بأن يَظهَر بارِعاً. سِنكا يَوَدّ الظهور بأنه يحسن استَخدام جميع حِيَل فن الخطابة في حينه، وأنه يلجأ إلى جميع الذرائع الموضوعيّة. نحن إذاً مُستعِدّون لِنُسلِّم أنه، عندما يُؤلف عملاً في الفيزياء، يَرمي إلى الإشادة بوجاهة العِلم الذي يَشتَغل فيه والحَط من باقي المعارِف الأخرى. ولكن الملاحظات نفسها تَفرُض علينا أيضاً الاعتقاد أنه عند معالجته للأخلاق، يكون مَحمولاً لأن يَنتَقِص من عِلم الفيزياء. في مُحاولَتنا العودة إلى قياس مضبوط من الإفراط الموجود في المديح، إننا نَتَعهّد أن نُصلِّح بنفس

الطريقة التقديرات المُجحِفَة من التَضخيم المتواجد في الاتجاه المُعاكس. كذلك يمكننا القول، لكي لا نأخذ حرفياً العبارات الموجودة في أعمال الأخلاق والتي تَرمي لأن تنقِص من أهَميَّة الفيزياء، أنه توجد أسباب لا يمكننا أن نُبرزِها بنفس الدرجة لِخَفض المديح الذي نُصادفه في كُتب الفيزياء. في عمل عِلمٍ صافٍ، مثل المسائل الطبيعية، فإن عادات أُستاذ البلاغة هي الدافع الوحيد الذي يمكن ادّعاءه لكي نُفسِّر أن سِنكا لم يُعبِّر تماماً عن فِكره؛ ولكن في عمل خاص بالأخلاق، مثل الرسائل إلى لوقيليوس حيث جَمَع سِنكا، مع حرية التصرف وغياب كل تشدّد تَعليمي يفرضه هذا النوع الرسائلي، النصائح الصالحة لإرشاد أولئك الذين يَبدأون بعمل الخطوات الأولى في طريق الفضيلة والفلسفة، يمكنها أن تكون مفيدَة من وقت إلى آخر لِكبَح الفضول غير المتحفّظ للمُبتدِئين، الذين يُريدون، قبل أن يَعرِفوا العناصِر الأولى، أن يَمتلِكوا حلَّ الصعوبات الأكثر إرضاءً في ظاهِرِها؛ إنهم ميّالون لِنسيان الأحكام العملية لعِلم الأخلاق لكي يَصرفوا كُل اهتمامهم إلى الدقائق النظرية التي تُهمِل التأكد مما هو ثابت وضروري لمتابعة ما هو غير ضروري والذي لا يمكن إدراكه.

10.31 - الأسئلة في الوقت المناسب.

لقد حدث أيضاً لإفيقطيط أن يَظهر مُستخِفاً بعلـــم الفيزيـــاء، قال:

" ماذا يَهُمني أن يكون العالم مُكوَّناً من ذرات أو مُكَوَّناً من هواءٍ ونار أو من مجموع أجزاءٍ مشابهة؟ لماذا نَتَمسك بِمتابعة مواضيع

لا يَقدر العقل أبداً أن يَقبَض عليها بِمَمسَكٍ أكيد، والتي من جهة أخرى سَتكون عديمة الفائدة في ما إذا تَمكَّن من الإمساك بها " ؟

هل يجب الاعتقاد أن إفيقطِيط يضع المبادئ العامة للطبيعة بين الأشياء الغامضة إلى الأبد ويُعلِّم عَدَم اكتراث متساوٍ لِجميع التفاسير التي سبق عرضها بما فيها الفرضيات التي تبناها الرواقيون الأوائل؟ كيف يمكن لفيلسوف مثل إفيقطِيط الذي يستند في جميع مناقشاته إلى عقائد الفيزياء الرواقية؛ والذي في إحدى خطبه الأكثر بلاغةً أمكنه أن يقول أن أحكام الأخلاق الخاصة يمكن أن تُصبِح شيئاً آخر، إذا كانت معرفتنا للطبيعة أكْمَل. هذه إذاً ليست أبداً فِكرَته؛ ولكن كما أجاب في الماضي فانيطيوس بالدفع [عدم قبول استلام السؤال] إلى شاب أراد أن يَراه يَحُلُّ مسألة فتوى casuistique مُعقَّدَة [دِراسة مَشاكل الضمير]، كذلك في هذه المناسبة فإن إفيقطيط لم يَعتبر في ذلك الوقت إجابة تلاميذه عن أسئلة في غير أوانها، فهم بَدَلاً من أن يَتعاطوا مُمارَسة الفضيلة، أرادوا الدخول في جميع أسرار الأشياء الإلهية؛ ولكي يُرجِعهم إلى ما هو أساسي، وَجَدَ أن أفضل شيءٍ يمكن فعله هو تذَكيرهم بحكمة سقراط.

10.32 - الفيزياء ومرقص - أورل.

هكذا، بالنسبة لمرقص - أورِل، فإن الفلسفة بكاملها ليست سِوى تأمل مستمر في القوانين العامة التي تُدير حُكْم العالم، لقد شعر يوماً أنه مشدود بقوة نحو دراسة الظواهر الطبيعية، توقف عند

الانحدار حيث ينزلق فكره، وهو يُذكِّر نفسه أن النقاط الغامضة التي يُريد توضيحها أعلنها الفلاسفة، الذين ليسوا أياً كان، على أنها مُمتَنِعَة.

10.33 – ضرورة علم الفيزياء.

أية نتيجة تتضح من كل هذه الاعتبارات؟ إن المبادئ العامة لعلم الفيزياء هي، بالنسبة للرواقيين الرومان، المَوضوع الأعلى الذي يمكن للعقل البشري أن يَهتَمّ به؛ فهي تُقدِّم للأخلاق الأسس التي تَستَنِد إليها والنموذج الذي تَستلهم منه؛ مع ذلك ستكون عديمة الفائدة للإنسان إن لم تخدم اكتشاف شروط السعادة. غير أن تلك كانت تماماً فِكرة الرواقيين الأوائل حول وجاهة وضرورة الفيزياء.

10.34 – الجدل عند الرواقيين الرومان.

إن رأي ممثلي الرواقية المتأخرين حول الأهميَّة التي يَنبغي منحها لِعلم المنطق أمر تَعيينه أسهل. من الواضح، قبل كل شيء، بالنسية للرواقيين من الحقبة الرومانية مثلاً، أن تفاصيل الجدل، والنظريات المُتعلّقة بدحض السفسطة ليس لها الأهمية التي يَظهر أن إخريزيبه وخُلَفاءه منحوها إياها. سِنِكا يَغتاظ أيضاً لرؤية التنازل بالانشغال ببرهان ما يُسَمّى الكاذب Menteur، في حين أن الاسم ذاته يَدُل على التفاهة. إفيقطيط لا يتردد أبداً في القول أن قراءة بَحث إخريزيبه حول نفس البرهان هو انشغال قليل الفائدة، وأنه يجب تكريس الوقت إلى مواضيع أكثر أهميّة؛ أخيرا،

يصرّحُ مرقص – أورِل أنه ليس – بتعليل النفس – على أمل أن يصبح المرء جدلياً يتوصّل إلى أن يكون فاضلاً. ولكن هل يجب الاستنتاج من ذلك أن الرواقيين يرفضون منح أيّ انتباه إلى القواعد الأساسية للبرهان؟ بالتأكيد لا؛ يُخبرُنا إفيقطيط بأي اعتناء وأية جدِيّة يُمرِّن موزونيوس Musonius تلاميذه على تطبيق قواعد القياس تماماً؛ في مرات عديدة، هو نفسه برهن على أنه من الضروري معرِفة مما يتكون التحليل المنطقي؛ ومرقص – أورِل يعتبر أن السلامة المعصومة عن الخطأ في فَنِّ التفكير تُعَدّ من بين العادات التي يجب الإقبال على الحصول عليها بالتمرين.

10.35 – الاتفاق حول قواعد الجدل.

هكذا طالما أننا لا نتكلّم إلاّ عن القوانين الأساسية للجدل، فإن الرواقيين المتأخرين هم على اتفاق مع الأوائل ليعلِنوا ضرورتها؛ سنجد أيضاً إجماعاً أكبر في المدرسة الرواقية حول الأهمية التي يجب منحِها إلى هذا القسم من علم المنطق حيث تُفسّر شروط الموافقة المتينة. سبب ذلك بسيط. المنطق في جميع الأبحاث التي يُؤسسها على مِعيار الحقيقة، يسير كما رأيناه سابقاً، بموازاة الأخلاق ويتحد معها بشكلٍ غير منفصل. يَظهر إذاً أن عدد المواضيع، التي فائدتها عند الرواقيين المتأخرين والتي ليست مطابقة لفكر الرواقيين الأوائل، محدود جداً؛ لكي نجد اختلافاً يجب الذهاب إلى دقائق الجدل. إنه بالكاد ضروري لملاحظة أن اختلافاً حول مواضيع كهذه لا يستلزم أبداً أقلّ تَعديل في أساس

العقيدة نفسها، ذلك إذا كانت النظريات حول نقض السفسطائية تضاف كملحق طبيعي إلى العقيدة، فهي غير مَشمولة أبداً كجزءٍ متمم.

10.36 - الرواقيون الرومان والجدل.

تستمر الرواقية بالسير في الاتجاه الذي أعطاه فانِطيوس؛ إنها ترمي إلى التخلص أكثر فأكثر من أدغال الجدل، وتَبتعِد كل يوم أكثر من ذي قَبل عن فَنِّه العقيم الذي كان فانِطيوس قد ضَلّ فيه وكاد يتوه. بينما في الأخلاق، سِنكا والرواقيون الرومان المتأخرون يعتقدون أن علم المبادئ العامة وحده قد أُنجِز، ويبقى تحديد جُملَة أحكامٍ خاصة يمكن أن تقدِّم خدمات ثَمينة، إنهم، بالعكس، يجدون أن دراسة التفاصيل في الجدل قد قادوها إلى أبعد من الحدود المُفيدة؛ وأنه ليس فقط من غير المناسب البحث من هذه الجهة في توسيع حقل المعارف الفلسفية، لكنه بات مُلِحاً الحدّ منها، واختزال هذا العلم إلى عناصِره الأساسية، لجعله، في نفس الوقت، أمتَن وأسهَل للفهم. مع أن فن التحليل المنطقي ضروري لكن يجب ألاّ نعتبر أن له قيمة مُطلَقة من ذاته. إنه، بالفعل، ليس دليل قوة، بل عون للضُعْف. البرهان ليس مُفيداً إلاّ لأنه يوجد مَواضيع غامضة لا يُمكِننا إدراكها مباشرة، أما اليقين الذي يُحدِثُه البرهان فهو أبطأ من الحدْس المباشر وليس أسمى منه. عقل كامل يَعرِف كل الأشياء دون تعليل. هذه الأفكار التي يمكن الاعتقاد أنها من مصدر أكثر حَدَاثَة لأن صِحتِها تَجعَلُها تَظهر

دوماً فتية، ربما لم تكن لتُقبل دون عناء من قِبَل خلفاء إخريزيبه. هؤلاء في إعجابهم القوي بمهارة أُستاذهم في الجدل، كان عندهم نوع من الولع بالأسلحة التي انتَصر فيها على الأكادميين؛ مع ذلك هم أنفُسهم كانوا مُجبَرين لاستعمالها وشحَذ رؤوسها، حيث كان عليهم مقاومة الهَجمات المُتَجدِّدة دون تَوَقف.

10.37 – خطر عدم المبالاة والانقسام.

إن حاجات الزمن الذي عاش فيه الرواقيون المتأخرون هي مختلفة تماماً؛ يظهر أنهم كانوا قَلقين من أن يروا عقيدتهم أنها لم تَعد مهاجمة، أكثر من الإنشغال في الدفاع عنها. ففي الصفحة الجميلة التي تَختم " المسائل الطبيعية " يتذمَّر سِنكا من أن فلسفات أفلاطون Platon وفيثاغور Pythagore وحتى بيرهون Pyrrhon لم يَعُد لها من يُمَثِّلها وأن مدرسة سِكسطيوس Sextius النبيلة قد خسرت آخر مُدافع عنها. خطر مُخيفٌ، في نظره، أكبر بكثير من الانقسام وصِراع العقائد، يتهدِّد المجتمع الروماني، إنه تلك اللامبالاة التي تثيرها الفلسفة تجاه المشكلات. هذا هو، على ما يظهر، المعنى الحقيقي للعطف الذي يُظهِره سِنكا نفسه، بحسب فانيطيوس، تجاه العقائد المغايرة للرواقية، والذي يظهر أنه يمتَد إلى الإبيقورية Epicurisme. مع ذلك، يجب تجنُّب منح تقدير سنكا لإبيقور في تعليمه امتداداً ليس له. إذا كان غالباً ما يجد سِنكا في أعمال إبيقور قواعد سلوك يمكن لِرواقيٍ أن يَستَعمِلها لِصالحه، فإنه لا يَذهَب أبداً إلى حد امتِداح مبادئ العقيدة

نفسها، ولا أن يقول أن قواعد السلوك الممتازة هذه قد استخلِصَت منطقياً منها. كلمات مديحه تِجاه إبيقور ليست أبداً سِوى حُجّة شخصية ضِد الإبيقوريين. إنه يَلومُهم ألاّ يَتْبعوا حتى النهاية المُعلِّم الذي اختاروه، وألا يَقبَلوا سِوى المبادئ الأولى ويُعطوها في تطبيقاتهم على سَير الحياة تَرجَمة مُختلِفة كثيراً عن تَرجَمة إبيقور.

10.38 - هل تأثر سِنكا بالإبيقورية؟

إذا فَتشنا عما تكون تلك الفكرة الصميم التي تَحجب هذه الشهادة الماهِرة، نجد أن إبيقور كان في نظر سِنكا أفضل من عَقيدته؛ وأن أخلاقها، كنظام عِلمي، هي في ضُعفٍ مُتناهٍ إذا تَوصلّنا إلى بَرهنة أن مظاهرها فقط جَذّابة وأنها في الحقيقة تتطلب أخلاقاً صارمة، وقريباً سوف لا يَعُد لها أي مُؤيد. من جهة أخرى، مهما كان مِقدار اعتِبار سِنكا لإبيقور، يَظهر، على كل حال، إن القراءة الدقيقة التي قام بها لأعمال هذا الفيلسوف لم توحِ له الفكرة لأن يستعير منها أي شيء آخر سِوى قواعد سلوك مُنفصِلَة وعمليّة مَحْضة؛ إننا لا نكتشف في الاتجاه العام لِفكر سِنكا أيّة علامة لِتأثير إبيقوري.

10.39 - التَساهُل بين القاضي والحاكم.

هل يصح الشيء نفسه بالنسبة لفلسفات أفلاطون وأرسطو؟ الإعجاب الذي يَشعر سِنكا به تِجاه هذه العقائد العظيمة لا يكتُمُه أبداً، فهلاّ قاده هذا الإعجاب إلى تَغيير قِسطٍ هام في بعض

النظريات الأخلاقية والفيزيائية للرواقيين الأوائل؟. ألا توجد عند سِنكا بَصمة رِقّة في الأخلاق غريبة عن الرواقية القديمة تَمنَح حُظوَة أكبر للثروة؟ بالفعل، يظهر أنه كذلك، ولكن ربما كان هذا وَهم. فالرواقيون القدماء قالوا، وهذا صحيح، أنه لا يوجد عند الحكيم أيّ تَسامح تجاه المذنب، إنه يُطبِّق عليه القانون بكل شِدَّتِه، إن سِنكا قد ألّف رسالة طويلة يوصي أولئك الذين يُديرون شؤون الشعوب بالرأفة. أليست رسالة سِنكا هذه في تَعارُض دائم مع قاعدة السلوك القديمة؟ بالتأكيد لا، ذلك أن الحالتين التي يَرجِع إليها الرواقيون القدماء من جهة وسِنكا من جهة أخرى، هما أبعد ما تكونان نفسيهما: أولئك يُفكِّرون بسلوك قاض لديه قانون أعلى منه، يَستَمِد منه سُلطَته ويُحدِّد له تماماً الاستعمال الذي يجب عليه أن يَقوم به؛ بينما هذا(سنكا) يَتَوجَّه إلى إنسان لا يحتويه أيّ قانون، ولكن عنه يَصدُر القانون. أكثر من ذلك، إن التساهل الذي يُدينه الأوائل هو هذا الشعور بالشَفَقة الزائدة، هذا الضعف المضطرب الذي يَرفع عن القاضي امتِلاك نفسه، بينما الرأفة التي يوصي بها سِنكا هي قرار ناتِج عن رَوِيّة، بادِرة مُعْتدِلة وعاقِلة. إن التساهل المُلام من قبل الرواقيين القدماء هو " عاطِفة " ، الرأفة التي يُشيد بها سِنكا هي انفعال جيد، وسِنكا ليس في تَعارُض مع الأوائل أكثر من تَعارُض أولئك مع أنفسهم عندما يُدينون اللذة ويسْمَحون بالفرح.

10.40 - الثروة والعزة وامتيازاتهما.

أما في ما يختص بامتيازات الثروة، صحيح أن سنكا يتساهل بشروط في هذه الخيرات، ولكن إخريزيبه، قبله، كان قد منح نفس التسهيلات مع قيود مماثلة. الصحة والثروة والعِزة يمكن أن نَدعوها " خيرات " شرط أن يكون استعمالها لأجل وصف أشياء كهذه. كلمة أيضاً تَصلُح لِتُشير إلى الفضيلة، نتذكَّر أننا نعطي لهذه الكلمة معنى مُلتبساً يسمح به الاستعمال العامي، ولكن يجب أن تَمنَعه الدِقة العلمية. هذه هي أيضاً، باستمرار، لغة سِنكا؛ ولا يوجد، حول هذه النقطة الرئيسية، أقلّ اختلاف، ولو طفيفاً، بين فكر سِنكا وفكر الرواقيين الأوائل.

10.41 - سِنكا يَتَعلَّق بإخريزيبه.

كما أن سِنكا لا يستوحي في هذه المناسبة لا من هِريلّوس Herillus ولا من تِيوفراسط Theophraste، كذلك، كما يُخيَّل إلينا، لا يَرمي إفيقطِط أنْ يَتَقرّب لا من أرسطون Ariston ولا من انطيستين Antisthène، بل بالعكس يَتعلَّق بإخريزيبه. إنه يذَكِّر أن الخير الوحيد يَكمُن في الاستعمال الذي نَفعلُه بالتصوّرات، وأنّ فِعلاً فاضِلاً يَتوَقّف أساساً على اختيار الأشياء الأكثر مطابقة للطبيعة وأن القيمة النسبية لهذه الأشياء هي القاعدة التي تأسس عليها خيارنا " صحيح أنه في الفكر الرواقي الأكثر نقاوة، لو كان لدينا معرفة كاملة لِقوانين الطبيعة العامة، لكان يمكن لهذه الأشياء، التي ندعوها مطابقة للطبيعة، أن تظهر لنا

مُحتقرة ومُنتَقصة، مع أن اختيارنا لها تمَّ لأنها ترمي إلى إعطائنا الكمال الطبيعي. الفضيلة تتوقف على الإرادة الصلبة بالتعاون في نطاقنا المحدود مع الكمـــال العـــام للعالـــم؛ إذا أدركنا بوضوح أن هذا الكمال يَتطَلّب أن نكون فقراء، مَنبوذين، مُشوهين، يجب أن نذهب لملاقاة الفقر والاغتراب والعذاب. ولكن بقاءنا هنا في الجهل، فإن الطبيعة العامة تستوجب منا أن نَتوَجّه نحو الأشياء التي تُشير إليها غرائزنا الفطرية على أنها الأكثر ملاءمة لِطبيعتنا الخاصة ". يقول مرقص - أورِل " احترِس أن تكون في قصيدة العالـــم أحد هذه الأبيات المثيرة للضُحك التي يَتَكلَّم عنها إخريزيبه ". إن الإنسان، مهما يفعل، فإنه يُساهِم في جمال العالم، لكن الجهل، حيثما وُجِد في تفاصيل الشروط المطلوبة من هذا الكمال الضروري، يُلزمه الافتراض أنه يَعمَل بفعاليّة في بحثه ليُعطي لذاته الكمال الخاص به. مَن ذا الذي لا يرى أن هذه المشاهِد الكبيرة والواسعة، هذا الاعتدال اللائق واللذيذ هو بالتمام، ليس فقط غريب، ولكن مُتعارِض مع تعاليم أنطيستين Antisthène وديوجين Diogène وقراطِس Cratès.

10.42 - الرواقية والعقائد الأخرى.

يظهر أن الفلسفة الرواقية، في قسمها الأخلاقي، قد حافظت حتى النهاية على طابعها الأصيل ولَم تَستَسلم إلى إغراء أيٍّ من العقائد الأخرى. هل الأمر هو كذلك في قسمها الفيزيائي؟ ألم يُغيِّر سِنكا النظريات الرواقية حول تكوين الطبيعة الإنسانية وحول الجوهر

الإلهي في اتجاه الأفلاطونية؟ في شروحه حول أسباب الشر، يجعل سنكا ما يُسمّى الجسد، اللحم، الذي يُولّد ميولاً غير مُنتظِمة يقابِل باستمرار الفكر الذي منه تشتق الميول الجيِّدة؛ أكثر من ذلك، يظهر أنه مُقتنِع أن جميع البشر يَحملون في أنفسهم مصدر شرور لا نَتمَكّن أبداً من استنفاذها. هذه الثنائية الملازمة للإنسان أليست غريبة عن الرواقية القديمة؟ وهذا التقسيم لِلميول إلى عاقلة وخرقاء أليس بأكمله مستعاراً من الأفلاطونية؟

10.43 – الشر بين سِنكا وإخريزيبه.

يؤكِّد الرواقيون القدماء كما فعل سِنكا أن جميع البشر هم أرذال وأن عادة الاستَسلام لِلعواطف قد ولَّدت أمراضاً أخلاقية هي أسباب دائمة للأغلاط؛ إنهم يُسلِّمون أيضاً أن في النفس ميولاً رذيلة تُصارع ضدّ قرارات العقل. فإذا كان من اختلاف بين تعاليمهم وتعاليم سِنكا، فإنه يجب أن يَدور فقط حول المصدر الأول للشر في كل إنسان. هل يُسلِّم سِنكا أن الإنسان يجلب مع ولادته هذه الترتيبات المخالفة للصواب؟ إذا كان الأمر كذلك، فهو على تعارض صريح مع الرواقيين الأوائل الذين يدعمون أن الإنسان يولد مع ميول قويمة ومُوجَّهة طبيعياً نحو الفضيلة. ولكن سِنكا يؤكّد، بالعكس، في العبارات الأكثر جزماً، أن الإنسان لا يتلقّى من الطبيعة سِوى ميول كريمة، وكل بسط لفكرته في هذه النقطة هو مطابق تماماً للرواقية. إذاً، هل سيَذهب سِنكا إلى درجة أن يقبل هذا التناقض الظاهري paradoxe مع إخريزيبه، أن

العواطف، مع أنها مناقضة للعقل، فإنها تشتق من العقل ذاته؟ يظهر أنه كذلك، على الأقل، بما أنه يُفسِّر أن العواطف لا يمكن تَصوُّرها إلاّ في كائن عاقل.

10.44 - الماديّة المعاصرة والمادية الرواقية.

هل سنجد أيضاً في سِنكا، ليس نصف أفلاطوني بل رواقياً صافياً، إذا فَتَّشنا عن قناعاته الحقيقية حول طبيعة الله ومصير النفس الإنسانية؟ إنه من الصعب الشك بذلك في حين أن نكون، قبل قراءته، قد اتخذنا الحيطة لإبعاد سبب وهم يجب أن نُدمِّره بحد ذاته، إذا كنا مُهتمّين أن نَسمَعه جيداً وأن نُعطي لِكلماته المعنى الذي هو نفسه أعطاه لها. إن سبب الوهم هذا يقوم على مماثلةٍ مغلوطة للمادية الرواقية مع ماديّة بعض الفلاسفة المحدثين. إن عبارات النتائج يمكن أن تكون متطابقة ولكن الاتجاهات التي تقود إليها هي أكثر من مُختلِفة، إنها مُتعارضة. بينما المادية في أيامنا لا تريد الاعتَراف بوجودٍ إلاّ لما هو جسدي وحسي لتتخلّص إلى الأبد من الحقائق المثالية ومن الجواهر صعبة المنال. الفيزياء الرواقيّة تُريد أن يَكون كل شيء جسداً، خوفاً من أن تَترك الحقائق نفسها تَتلاشى في فراغ صعب المنال. الماديّة الحديثة تَقول: " كل شيء هو جسد؛ وبالتالي ليس لِلفكر أيّ شيءٍ جوهريّ ولا يمكن أن يكون سِوى نموذج من الجسم. " يقول الرواقي: " كل شيء هو جسد وبما أن الفكر جسديّ فهو دون شك جوهر أكثر دقة ولكنه حقيقي كما يمكن أن تكون الأشياء التي

تُدرِكُها حواسنا. " إن ذلك ليس أبداً لكي نُخلِّص العالم من الإرادة اليَقِظة لعقل سامي، بل بالعكس لكي نُعطي لهذا العقل السامي قُدرة فاعِلة موجودة في كل مكان يتصورها الرواقيون إلهاً امتداده مماثل لامتداد الكون.

10.45 – التنكُّر لِصفات المادية الرواقية.

إننا نخطئ إذا اعتقدنا باكتشاف أيّ تعارض بين الصفات الفيزيائية التي يَعتَرِف سِنكا أنها الله في " المسائل الطبيعية " والصِفات الأخلاقية المُعرَّفة في الأعمال الأخرى، إذ إننا نَتَنكَّر بذلك لِلصفة الخاصة للماديّة الرواقية. إننا نَضلّ أكثر فأكثر، انطلاقاً من ذلك، لاستنتاج أنه إذا كان سِنكا قد استعار رأيه الفيزيائي حول الألوهيَّة من الرواقيين الأوائل، فإن مبادئ الصفات الأخلاقية التي اكتشفها لا يمكن أن يكون مَديناً بها إلاّ لِتأثيرات أفلاطونية، أو أيضاً لِتأمُلاته الخاصة.

10.46 – فكرة الإله، كيف أتت ونَمت.

كما أن صِفة الامتداد في إله إسبينوزا موازية ومتماثلة جوهرياً مع امتداد الفِكر، دون أن يَخسَر هذا الأخير أي شيء من استقلاليته وعِزَّته؛ فإن إله الرواقيين، مع كونه قوة فيزيائية امتدادها كامتداد العالم ومتماثلة معه، ليس أقل من عناية خيِّرَة، لا تُعْوِزُه أيٌ من الفضائل التي يمكنها أن تُبَرِّر ديانة سامية. فضلاً عن ذلك، من بين المآخذ الهامة التي يمكن أن نُوَجِّهها إلى فلسفة حُلولِيَّة [**الحُلولِيَّة** panthéiste: كل فلسفة تقول بوحدة الوجود] لا

يَصُح أن تُلاقي الذي لا يُعطي أي مناص لمن يطلق العنان للحس الديني، كما ظهر في العالم القديم. أليس عندما أدرك الإنسان، إلى حدٍ ما، أنه لا يُشكِّل بمُفرَدِه كلاً مُتكاملاً ومنعزلاً، وأنه مُتَّحِد بروابط من طَبيعة سِرِّية، لكنها وثيقة وقويّة مع الكائنات المحيطة به، لا سيما مع الطبيعة بأكمَلِها وجميع القوى التي تُكوِّنها، وأنه بحاجة لعِبادة وَجِلَة أو لثِقة مُكَرِّمَة تتنبَّه وتَنمو في نفسه. غير أنه، إذا كانت هذه هي الجذور الأولى لهذا الشعور في نفوس القدماء، كيف ننكر أنه كان عليها أن تجد حقلاً مُلائماً في نِظامٍ فلسفي يُعَلِّم أن جميع الكائنات تُشَكِّل وحدة وُدّية، تكوِّن الأجزاء المُركَّبَة لكائنٍ حيٍّ واحد، وأن العقول الفَرْدِيّة هي نُتَفٌ من العقل العام. فضلاً عن ذلك، لكي نَتَصوّر قَدْر المُستطاع أي نَوعٍ من الحس الديني يمكن أن يُوحي تماماً التأمل في المبادئ الرواقية والاعتقاد العميق بحقيقتها، فإننا لسنا مرغمين للجوء إلى مُماثلات، لدينا وثيقة دقيقة لإقليانت في " النشيد إلى جوبيتر " تَقوم بدور أساس لجهد التَصوّر الضروري. بعد أن أصبحت جميع ميِّزات العقيدة الرواقية مألوفة له بواسطة تعامله الطويل مع النصوص، لِنُعيد قراءة هذه الصلاة المُذهِلة حيث تُعَبِّر، بأبسط الكلام، عن صفاء شامخ ومهيب إزاء القوات الطبيعية وفي الوقت نفسه عن مُوافَقة راسخة وجديرة بقرارات القضاء والقدر، بإمرة العقل العام؛ سنكون مقتنعين أن ديانة الرواقيين لا تقلّ نَقاوَةً ولا عُمقاً عن دِيانة سِنكا.

10.47 – تَفسير عقيدة يكون من داخلها.

بنتيجة ذلك سوف لا نكون مُلزمين للاعتقاد أن الرِفعَة السامية والصِفة المثالية لبعض المقاطع، التي نُصادفها في أعمال الفيلسوف الروماني، أنها غير متوافقة مع اتجاهات الرواقية القديمة أوتنُمّ عن تأثيرات أفلاطونية أو بعض استشعار بالمسيحية. إلى جانب الشعور المسيحي تقريباً الذين تَصوّروا اكتشافه في هذه الجملة أو تلك، سوف لا نتأخر أن نَكتَشِف معنى آخر رواقياً برمَّته، وسننتهي بأن لا نَشك بأن هذا الأخير وحده يُقابل فكر سِنكا. بدل أن نرى في المقاطع نفسها " الشهادة لنفسٍ مسيحية بالفطرة " سنكون مُنْقادين لأن نَتعرَّف على التعبير عمداً وبصورة مُستمرَّة عن فِكر رواقي. عندما نَقرأ في " الرسائل إلى لوقيليوس " أن يَومَ الوفاة بالنسبة للإنسان هو يوم الولادة لحياة أبدية، لا يمكننا الاعتقاد أن سِنكا يَرفُض، كما تَتطلّبه عقيدته بدمار العالم بالتوهج، أن يسلم أن النفس ليس لها بَعد الوفاة سِوى مدة مَحدودة، فهو يودّ التَكلّم، كما فعله أفلاطون وكما ستفعله المسيحية، عن بقاء شخصي واعٍ باستمرار؛ إننا نعترف بأنه يُشير إلى هذه السلسلة غير المتناهية والأزلية لوجود متشابه بالكامل تَمنَحه الرواقية إلى كل واحدٍ منا. كذلك، عندما يقول، كما سيفعله لاحقاً الآباء المسيحيون، أن الموت يقطع الحياة ولكنه لا يُدمِّرها إلى الأبد، إن الذي سيعود مجدداً يجب ألاّ يكون حزيناً لابتعاده. بَدَل أن نُفكِّر في العقيدة المسيحية بقيامة الجسد، سنتذكر نظرية

الاسترخاء والتوتر المتناوب الضرورية للمحافظة الأزلية على النشاط؛ إن الاسترخاء الذي يجلب انحلال الجسد هو استراحة ضرورية للعناصر تسمح لها لتجد التوتر الضروري للحياة في الحقبة اللاحقة.

10.48 – الميول الدينية والكرامة الإنسانية.

هكذا تزول جميع مظاهر الأفلاطونية أو المسيحية من أعمال سِنكا، بمجرَّد الموافقة على عدم الإكثار من الأسباب غير الضرورية، والاكتفاء من أجل تفسير مؤلف رواقي بالمساعدات الكافية التي تزَوِّدنا بها دوماً العقيدة الرواقية. أما في ما يتعلَّق بممثلي الرواقية الآخرين من الحقبة نفسها، فلا يمكن أن يكونوا موضِع شك بأنهم قد تحمَّلوا إغراءات مماثِلة. لا شيء، إذا، يَسمح للتفكير بأن الرواقيين الرومان قد وُجِدوا في عقائد الرواق القديم كما في مكان ضيِّق. إن نظريّات زينون وإخريزيبه حول صِفات الله وطبيعة النفس ظهرت لهم على الدوام قادرة أن تُعطي إرضاءً تاماً للميول الدينية وإلى الشعور بالكرامة الإنسانية.

10.49 – لماذا انطرحت الرواقية أرضاً؟.

لقد فحصنا على التوالي جميع النقاط التي يظهر أنه لا يزال يوجد حولها بعض آثار تباين بين تعاليم الرواقيين الأوائل وتعاليم المتأخرين، وفي كل مرة تكشف لنا الدراسة الدقيقة التوافق التام تحت الاختلاف الظاهري. يجب ألاّ نتصوّر أن سقوط الرواقية كان نتيجة ضُعف غير مَحسوس. إذا غابت الرواقية فهذا ليس

لأنها اقتربت تدريجياً من العقائد الأخرى. جميع صِفاتها المُميَّزة والمُبتَكرَة لم تَغِب شيئاً فشيئاً، إنها لم تنطَفئ ولم تنصَهِر في فلسفة غير مُميِّزة وبلا رونق من الحس المشترك؛ إن ترابط عقائدها الشديد يظهر أنه صانها من هذا التلاشي وحافظ عليها سالمة حتى لحظاتها الأخيرة. لقد سقطت الرواقية عندما لم يعد يوجد في العالم القديم نفسٌ شجاعة وفخورة بما فيه الكفاية لكي تشعر بأنها مُستمالة بشدَّة وعظمة وشموخ أحكامها، وبقيَت مطروحة على الأرض مثل إحدى هذه الدروع القديمة التي لا تزال تُثير الإعجاب بأبعادها وقوَّتها، لكن ما من شخصٍ يَتجرأ على مُحاولة ارتِداءها ثانيةً.

10.50 – نشوء الرواقية ودورها.

وسط منازعات دقيقة في بلاد اليونان المستعبدة حينذاك، وفي مصادفة ظروف فريدة من نوعها، وُلِدت العقيدة الرواقية وظَهرَت كأنها مُرتبطة بصميم الشعور بالاستقلال الجمهوري؛ وعندما سقط نهائياً هذا الاستقلال قامت مقام الملاذ للنفوس التي ما زالت قوية، نوعاً ما، لكره الطُغْيان. لقد عُرِضَت في البداية في لغة جافة وساعدت في ما بعد كَمُلْهِمَة لبعض أجمل أعمال الأدب الروماني.

10.51 – دور ممثليها في الحقبة الرومانية.

مُصْغِين باهتمام إلى النتائج العملية أكثر من الصعوبات النظرية، استعمل مُمثلو الرواقية المتأخرون كل قدرة إرادتهم في ممارسة أحكام العقيدة التي اعتنقوها بأنفسِهِم وكل قوى عقولِهم كي

يستميلوا إليها مُهتدين proselytes جُدد. سِنكا بعبقرية ودِقّة أفكاره، موزونيوس وإفيقطيط ومرقص - أورلِ بالبساطة القوية لِفصاحة حقيقية " من ذا الذي يَهزأ من الفصاحة " قد أغْنوا الضمير الإنساني بتأملاتٍ جميلة وبحِكَمٍ زاخِرة على الدوام، ولكن النظريات الفلسفية غير مَدينَة لهم بأدنى تقدُّم؛ إنهم من هذه الوجهة لَيسوا سِوى التلاميذ الأمينين لزينون وإخريزيبه.

10.52 - كانط والأخلاقيون المتأخرون.

إن هدفنا من تبني نتائج كهذه لا يمكن أن يكون، على كلّ حال، للانتقاص من قيمة كبار أخلاقيي الحقبة الرومانية من غير الرواقيين الأوائل. ولكي نُثمِّن جدارة هؤلاء الكتاب الشهيرين، هناك وجهات نظر أخرى غير تلك التي لتاريخ العلم الفلسفي يُلزِمنا موضوعنا التقيد بها؛ تاريخ الأدب وحتى التاريخ العام يمكن أن يكون لهما تقييماً مختلِفاً تماماً. إن تاريخ الأدب والتاريخ العام لا يرى في الفلاسفة سِوى سبّاقين حيث نرى فيهم مُعلِّمين، ويَتعرَّفون على رؤساء في ما هم بالنسبة لنا تلاميذ، إن حكْمَهم لا يَبدو لنا أبداً غير مُنسجِمٍ مع حكمِنا. مع ذلك، هل يجب أن نستهين بهذا الإبداع العلمي الذي يَفتقِر إليه الأخلاقيون الرواقيون من الحقبة الرومانية؟ هل صحيح أن جدارة الفلاسفة الذين نجحوا بإضافة نظرية جديدة أكمل إلى مجموع النظريات الفلسفية للأخلاق أن يَتواروا أمام أخلاقيين، بَلاغة كلامهم تَدخل إلى مَصدر القرار وتُغيِّر الحياة نفسها؟ إلى أولئك الذين يُحاوِلون

الاستخفاف، إلى هذه الدرجة، بالأخلاق النظرية، يمكننا أن نسأل في ما إذا كان كانط قد حاز على حقوق للاعتراف بالأشخاص عندما كَتَب " نقد العقل العملي " وأن يفسِّروا كيف تمكَّن أَفصح الفلاسفة المعاصِرين في تسمِية هذا الكتاب الذي لا توصي به أيَّة مزِيَّة أدبيَّة، والذي ليس له من قيمة سِوى قوَّة وغرابة النظريَّة التي يَعرُضها بكل جفافِها " أجمل نصب شيَّدته العبقريّة للفضيلة".

خلاصة

لا يمكن، بالتأكيد، أن يخطر في بالنا أن نقدِّم النظام الفلسفي الرواقي كَنموذج لا غُبار عليه؛ يلزم أن نلاحظ أن من بين نتائج الرواقية، هناك عدد قليل يمكن أن يَستجيب، بالكاد، إلى المُتطلبات الشديدة للفلسفة المعاصرة. ومع أن العقيدة الرواقية تشغل حيِّزاً كبيراً في التطور البطيء للفكر العاقل، المُسمّى تاريخ الفلسفة، فإن العيوب التي تجعلُها غير كاملة، والأغلاط التي تُفسِدها، أصبح كَشفُها سهلاً بِفضل تَقدم هذا الفكر نفسه؛ إن تعدادها وتسليط الأنوار عليها سيكون عملاً بمقدار ما هو طويل بمقدار ما هو عديم الفائدة. إنه من الأفضل أن نُذكِّر باختصار بعض النقاط التي توصي بها الفلسفة الرواقيّة إلى عناية الفلسفة المعاصِرة:

1 - المسلّمة الأساسية للعلوم الطبيعية.

إن الرواقيين في فيزيائهم كانوا أول من أشار إلى تَناقُض الحَتمِيَّة التي وحدها تجعل العلم ممكناً، والحرية التي بدونها تزول الأخلاق بمجملها. إنهم صاغوا بدقة البديهية (المسلمة) الأساسية التي تَفتَرِضُها كل علوم الطبيعة والتي لم يَتَخطّاها أبداً مناطقة المدارس الوَضْعيَّة: " إنه من المُستحيل، قالوا، أن يَنتُج حَدثَان

مختلفان من مجموعتي مناسبات متماثلتين تماماً "؛ ولكي يُبَرهنوا كيف تَدخُل الحريّة في البُنيَة المنتظمة للظواهر دون أن تُربكها، فقد وجدوا تفسيراً لا ينقصه لا العمق ولا الإبداع دون أن يكون من طَبيعَتِه وضع حداً للمناقشات.

2 – العلم والحريّة والمنطق الرواقي.

يُقدِّم منطق الرواقيين أحد أكبر الجهود الموفقة التي أُنجِزَت لِتَفسير كيف أن وجود الخطأ لا يُدَمِّر كل إمكانية يَقين. فاصِلِين ومُوَحِّدين في الوقت نفسه الإحساس والموافقة، واضعين في الأول الضرورة وفي الآخر الحريّة، عارضين لنا كيف أن كل إحساس من الاحساسات يَدعو إلى الموافقة دون أن يُحدِّدها، وكيف أن العقل يمكنه أن يَحتجِز الميل ليؤكد أنه طالما توجدت حوله عقبات، يمكنه التمسك بها؛ هكذا الخطأ يظهر كَضعف من الإرادة العاقلة أو مفاجأة منها، بينما الإدراك والعِلم يملكان كل القيمة المعنوية لفِعل حُر وكل الثبات لفعل ضروري.

3 – الأخلاق في الخيار.

بيد أن نظرية الرواقيين الأوائل حول الخير الأعظم والشروط الحقيقية للأخلاق أظهرت، وبالأخص، عمق وإبداع عبقريتهم الفلسفية. بعد أن سَلَّموا، كما سيفعله في ما بعد مالبرانش Malebranche، بقيم متنوعة في أشياء الطبيعة وأسسوا التقدير لهذا التنوع ليس حول التأثيرات المَرَضيّة Pathologiques مثل إبيقور والمدارس الإنتفاعيّة utilitaristes ، بل حول الخدمات

التي تُقدِّمها هذه الأشياء نفسها للإبقاء على الكمال الطبيعي والحفاظ على هذه التراتبية للإمكانيات التي تُكوِّن الإنسان، على رأس جميعها يوجد العقل، إنهم توصلوا طبيعياً إلى إعطاء قيمة فريدة إلى الفعل المنطقي بحد ذاته وإلى وَضعِ النزعة الأخلاقية، مثل كانط، ليس في ما هو مفعول، ولكن في الخيار نفسه وفي الترتيب الداخلي الذي يُحدِّد خيار الفعل. أنهم لم يتنازلوا أبداً في السمو لأكبر الأخلاقيين الحديثين، وأن لهم عليه (كانط) الفضل في إمكانية إعطاء محتوى مادياً منطقياً للشكل الذي تَكمن فيه، حصراً، أخلاقية أفعالنا.

4 - الرواقية أكثر من موضوع دراسة.

إن الفلاسفة الذين استطاعوا، بهذا المقدار، أن يُعبِّروا بأفكار عَميقة، عن هذه الأسئلة الصعبة، يَستحِقون، على ما يظهر، مُسامَحة الغرابة أو الإهمال في أسلوبهم من جهة، وخروجهم عن المألوف في التناقضات الشفهية جميعها من جهة أخرى. إن النظام الذي أسسوه أو دعموه، حتى عندما نَعتبره مُستقلاً عن أهميّته التاريخية، والأشكال المتنوعة التي لبسها والتأثيرات التي مارسها عندما لا نُعير الانتباه إلاّ لقيمته العقائديّة، فإنه يظهر كموضوع هام للدراسة لجميع الذين يهتمون بحلول المسائل التي تُثيرُها الفلسفة.

الفهرس

هذا الكتاب

كثيرة هي الكتب التي تتناول الرواقية في وقتنا الحاضر.

بعضها عرض الرواقية، بشكل عام، وبعضها عالج ناحية معيّنة فيها. إبتداءً من هراقليط مروراً بسقراط وأفلاطون وأرسطو والكلبية وأنتيستن وإستيلفون إلى كثيرين غيرهم، كانت شروحهم، دائماً، تظهرها فسيفساء فلسفة أو مجرّد اقتباس من فلان وفلان، ومن هذه الأفكار أو تلك، حتى وصل الأمر بهؤلاء الشرّاح إلى مقارنتها بفلسفات متأخرة، مجتزئين، في شروحهم، المقاطع التي يستشهدون بها عن سياقها في النصّ أو في الفكرة الرئيسية التي انطلقت منها، أو أنهم يحكمون عليها ويُفسّرونها من خارجها. أرادوها فسيفساء، مجرّد أفكار مرصوفة في جمل، بعضها إلى جانب بعض، بينما هي، في حقيقتها، نظام فلسفي متماسك. ذريعتهم في ذلك كله، أنّ زينون كان يحضر بعض دروس المدارس الفلسفية الأخرى. ولكن، عندما نطّلع على مآخذ زينون على المدارس التي سبقته أو عاصرته، لا نجد في تصرّفه بالحضور والمناقشة في تلك المدارس ودوروسها سوى رغبة في الوقوف على أفكار تلك المدارس من مصادرها ليكون انتقاده لها محكماً، ولم يكن غرضه، من الحضور، الإقتباس منها لصياغة فلسفته، كما زعم عدد من هؤلاء الشراح.

علي مولا